MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

DEUS:

Provas a Favor e Contra Sua Existência

EDITÔRA INDEPENDENTE

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Reproduzimos, neste volume, os conteúdos de algumas fitas magnéticas deixadas pelo prof.º Mário Ferreira dos Santos, para a elaboração do que viriam a ser seus livros «Deus: Provas a Favor e Contra Sua Existência» e «Deus e Seus Atributos». Os dividiremos em dois volumes, como era de sua intenção.

Mantivemos, também, a grafia preferida pelo autor em seus livros anteriores, conservando o elemento etimológico dos têrmos. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que isso possa causar no leitor.

Mário Ferreira dos Santos

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Êste livro foi produzido digitalmente, replicando os conteúdos do original, sem adições ou correções. Publicado em archive.org/details/@_shiwi_

ÍNDICE

Prólogo 5

Capítulo 1 11

Origens da Idéia de Deus e Razões Gerais do Ateísmo 27

Das Provas da Existência de Deus 61

Das Provas de Malebranche 69

O Argumento de Locke 75

O Argumento de Descartes 77

Palavras de Sir James Jeans 81

Existência de Deus Segundo Balmes 89

As Cinco Vias de Tomás de Aquino 103

Provas de Duns Scot 113

Argumentos Contra a Existência de Deus 123

Exame das Provas da Existência de Deus dadas por Clark 151

Os Argumentos de Descartes, Malebranche e Newton 165

Os Atributos Metafísicos de Deus para os Teístas 171

Outras Razões para Provar a Existência de Deus, de Tomás de Aquino 183

Provas de São Boaventura sobre a Existência de Deus 193

Discurso Final 203

Análise dos Atributos Divinos 213

PRÓLOGO

Embora muitos digam que, em nosso século, não se verifica o desenvolvimento do ateísmo com a mesma intensidade verificada no século XIX, não pensamos assim, e os fatos vêm corroborar a nosso favor.

As grandes campanhas contra o ateísmo realizadas nos séculos anteriores, as condiçoes históricas, a exploração ideológica, a divulgação da cultura, mais em extensidade do que em intensidade e o excesso de especialismo, ao lado da invasão indevida de estetas na Filosofia, que a querem transformar no mesmo campo de disputas como o que transformaram o da Estética, tudo isso, em suma, tem contribuído, ao lado das condições históricas (repetimos) para que o ateísmo tivesse um desenvolvimento muito grande. Se não em seu aspecto absoluto, porque não cremos neste ateísmo de caráter absoluto, pelo menos num aspecto suficientemente perigoso para perturbar o destino da própria humanidade.

Nota-se, como teremos oportunidade de ver no corpo desta obra, que o que caracteriza o ateu é a sua incompleta, imperfeita e deficiente concepção de Deus. Ele sempre constrói uma idéia de Deus muito antropomórfica, muito aproximada ao Deus que comumente é apresentado nas manifestações religiosas mais populares. Até certo ponto se justifica que interpretem assim, porque as religiões, na sua propaganda, na sua catequese, na sua acção pastoral, têm apresentado Deus de formas tão antropomórficas, tão primárias, que é natural que aqueles que não tenham um conhecimento mais profundo da Teologia oponham-se a tais concepções e construam, então, concepções deístas, e algumas teístas, mas pelo menos contrárias ao teísmo expresso, em geral, nas religiões predominantes.

Esta obra inicia uma série de obras sobre os temas que mais afligem o homem moderno, e que são sem dúvida alguma a causa do seu estado de angústia. Porque, apesar do ser humano ter atingido, graças à técnica e à ciência, um grau mais elevado de poder sobre as coisas, de bem-estar e de poder aspirar a melhorias inegáveis na sua vida, ele se sente inquieto, se sente inseguro porque não vê com confiança o futuro, que se descortina para ele ameaçador.

E, como consequência, esse estado de angústia abrangeu a todas as camadas sociais, desde aquelas que são as usufrutuárias dos benefícios sociais, como aquelas que são as mais sacrificadas. O homem de hoje está enfermo em sua alma, e tão enfermo que ele já quer negá-la inclusive. Então nós podemos encontrar, na literatura moderna, homens que digam a si "como pudemos crer num Deus que cria milhões e milhões de seres miseráveis, para enviá-los aos suplícios eternos? Um Deus que é um verdadeiro tirano e o pior de todos os tiranos". Um André Gide que chega a exclamar "chamei Deus a tudo quanto amo, e eu quis amar todas as coisas. Chamei Deus à natureza. Um Deus sem caridade". "Mas, o vosso Deus", diz ele referindo-se aos crentes, "não tem maior caridade que a que vós mesmos lhe emprestais. Não há nada que não seja humano, menos o próprio homem".

E Lenine concluiu que Deus nada mais era que um complexo de idéias produzidas pela prostração intelectual em que se vê consumida a humanidade pelos fenômenos da natureza e pela escravidão das classes.

E assim nós pudemos observar que, através dos tempos modernos, não são poucos os que levantam a sua voz para desmerecer a figura de Deus como primeiro princípio de todas as coisas. E vão fortalecê-la sobretudo dentro do campo das idéias políticas. Nós encontramos o desenvolvimento do ateísmo não só nos elementos, digamos, de esquerda, mas também de direita. Homens que representaram o que se chama *a burguesia* também o defenderam. Nós vemos como influiu, por exemplo, em Marx a obra de Feuerbach "*A essência do cristianismo*", que o tornou de hegeliano ortodoxo num coletivista ateu. Nós vimos como os anarquistas do século XIX

aceitaram na sua quase totalidade o ateísmo, como se representasse a verdadeira e sublime concepção dos socialistas, ao mesmo tempo que todos os socialistas atribuíam, por sua vez, o ateísmo à burguesia. Mas, se a burguesia precede aos socialistas, e se ela foi atéia, e se nela predomina o ateísmo, como poderia o socialismo, usando das mesmas armas atéias, vir lutar contra a burguesia, julgando que atacando a idéia de Deus, poderá deste modo solapar a posição burguesa? Não há uma nítida contradição nessas afirmativas?

Mas, note-se mais, em fins do século passado, e no principio deste século e até os nossos dias, desenvolve-se uma campanha ateísta organizada. A propaganda anti-religiosa e atéia, por exemplo, organizada pela Rússia e pelos partidos comunistas do mundo inteiro foi uma obra de um vulto extraordinário. Em 1923, apareceu a obra de Iaroslavski sobre o ateísmo na Rússia, em que ele afirma que todo o socialismo deve ser ateísta. Lenine escrevia: "a sociedade moderna funda-se toda ela na exploração das grandes massas da classe obreira por uma pequena minoria pertencente à classe dos pequenos proprietários capitalistas", e qual era a forma de usar sobretudo esse domínio, essa exploração? Através da religião. A religião era, para ele, o meio, o instrumento mais completo e mais perfeito para poder dominar a classe trabalhadora e explorá-la. No entanto, antes de surgir Lenine, já Leão XIII havia lançado *Rerum Novarum*. O que vem provar a indevida afirmação. Nós não pretendemos, nessas obras, defender a Igreja Católica. Nós defendemos a concepção religiosa, quer seja católica, seja de qualquer outra. Apontamos os erros nas concepções religiosas onde eles estiverem, e justificamos as suas verdades dentro das possibilidades que dispusermos. Mas há, em nossa obra, uma intencionalidade importante que se deve salientar: é que as religiões não são um óbice ao desenvolvimento do ser humano, nem tampouco de elevá-lo nos mais altos estágios e evitar as explorações, porque através dos tempos, aqueles que estudem História verão que foram as religiões as que mais lutaram em defesa dos povos, as que mais lutaram em defesa dos oprimidos, e também as que melhor organizaram alguma coisa em benefício dos mais fracos. O domínio de alguns homens sobre os outros, isso decorre por outras razões e por outras causas

que não podem ser explicadas apenas pelo aproveitamento da idéia religiosa para exercer esse domínio. É uma ingenuidade pensar-se que há homens dominados por outros, que são seus dominadores, simplesmente porque aceitam esse domínio por um fundamento religiosos. Se há exemplos, se há casos em que isso aconteça, nós não podemos pelo menos imputar ao cristianismo, porque o cristianismo jamais defendeu, sob nenhum aspecto, a exploração do homem sobre o homem. É doutrina genuinamente de Cristo a luta pela igualdade humana tanto quanto é possível dentro das condições do homem, respeitando as diferenças naturais, mas nunca a ponto de que essas diferenças sirvam para justificar que uns vivam exclusivamente à custa do esforço de outros. Esta imputação não se deve fazer, porque ela é injusta e històricamente falsa. Se houve, na Igreja, homens que expuseram a sua inteligência a favor das classes dominantes, ou dos senhores do momento, não se pode imputar essa actuação a todos os que compuseram a Igreja através dos tempos; não só à Igreja Católica como a qualquer outra das grandes religiões que constitui os monumentos da cultura humana.

A exploração humana se faz através do uso de outros instrumentos, muito embora se manejem alguns instrumentos religiosos para justificar o predomínio de uns sobre os outros. Mas esse predomínio se funda sempre na força organizada, no *kratos* político, sem o qual não é possível manter-se. Os exemplos, que na história se apresentam, de povos que se submeteram a outros, considerando os mais elevados, e que aceitaram a exploração do homem sobre o homem por princípios religiosos são em número tão diminuto e representam um aspecto tão excepcional, que deles não se pode estabelecer a regra geral. Porque a regra geral é ao contrário. As religiões lutaram mais pela liberdade, pela igualdade humana do que qualquer outra idéia política ou qualquer ideologia. Agora, que haja interesses que estão ainda acima das próprias ideologias, interesses secretos, as genuínas "*forças ocultas*" que desejam solapar a religião para poder fundar o seu império sobre tudo e sobre todos é outro problema. Seríssimo problema, gravíssimo problema, que é difícil tratar e que é difícil provar, porque estes senhores, que sempre estão nos

bastidores da história, são suficientemente solertes e astuciosos para não deixar provas que possam amanhã servir de instrumento para denunciá-los. Mas que há uma inteligência organizada, no mundo actual, buscando destruir todos os fundamentos religiosos, todo princípio de piedade, todo respeito a um Ser Supremo, princípio e origem de todas as coisas, para com isso poder desligar os homens, impedir a assembléia dos homens, a *ecclesia*, a união, o amor dos homens, para fazer com que cada um veja no outro seu inimigo, esse trabalho há, porque essa suprema divisão dos homens então facilitará o domínio fácil de um pequeno grupo sobre tôda a humanidade. Porque terão enfraquecido os homens a ponto de que esse pequeno grupo, com poucos instrumentos poderá dominar totalmente os homens para seu benefício. Lutar, portanto, pela grandeza das religiões, lutar portanto pela idéia teísta, mostrar a improcedência das acusações comuns que se têm feito à religião, julgamos de nosso dever, e esta sequência de obras, que iniciam por este volume, têm esta finalidade: de reunir do pensamento humano uma espécie de antologia, o que há de mais elevado e mais perfeito, de mais sublime, de mais seguro para servir de esteio para aqueles que, embora creiam, mas sentem qualquer vacilação, e também para auxiliar àqueles que perdem a sua fé para que a recuperem, e aqueles que ainda não alcançaram para que possam alcançá-la. Êste é o dever, esta é uma tarefa que nós escolhemos para nós sabendo que ela é grandiosa e difícil, talvez superior às nossas forças. Mas julgamos que é de nosso dever experimentar, empreendê-la e levá-la a bom termo. O leitor posteriormente julgará se cumprimos ou não a nossa finalidade.

CAPÍTULO 1

Como mostramos no prólogo desta obra, é o tema do ateísmo, hoje, de uma importância fundamental, porque não se pode negar o seu desenvolvimento, sobretudo neste século, em que há verdadeiras organizações para a sua promoção e para apresentar razões a seu favor.

Estamos, nesta obra, numa disposição de encarar este problema sob todos os ângulos, e de apresentar as razões e provas oferecidas através dos tempos, não só a favor como também contra a idéia de Deus. Procuraremos, como prometemos, ser o mais justos possíveis em relação às opiniões, doutrinas e provas apresentadas, fazendo a crítica que se impõe, que julgamos justa e dando todos os meios hábeis para que o próprio leitor possa orientar-se na escolha da sua posição.

Em primeiro lugar, necessitamos clarear o conceito de Deus, como ele o é tomado. Escrevemos em nosso Dicionário de Filosofia, no verbete "Deus", o seguinte:

「**DEUS** — (Em grego **Theos**, o que vê). Tomou esta palavra a significação de princípio de explicação de todas as coisas, da entidade superior, imanente ou transcendente ao mundo (**cosmos**), ou princípio ou fim, ou princípio e fim, ser simplicissimo, potentíssimo, único ou não, pessoal ou impessoal, consciente ou inconsciente, fonte e origem de tudo, venerado, adorado, respeitado, amado nas religiões e nas diversas crenças. Dêste modo, em tôda a parte, onde está o homem, em seu pensamento e em suas especulações, a idéia de Deus aflora e exige explicações. E objecto de fé ou de razão, de temor ou de amor, mas para êle se dirigem as atenções humanas, não só para afirmar a sua existência, como para negá-la.

Exame do Tema de Deus — O nosso saber dos objectos varia segundo a funcionalidade do nosso espírito (**nous**). Na função da intelectualidade há: um saber da singularidade, que nos é dado pela intuição sensível, directamente, imediato; e um saber mediato, discursivo, operatório, judicatório, que é o racional. A nóesis, na intelectualidade, realiza-se com o objecto, é **gnósis**, é **cum-noscere**, **con-hecer**, a qual nos dá um conteúdo, um noema, imagem (**imago**). Este é singular, por referir-se ao singular, que é próprio da intuição sensivel. Há, ademais, um **noema racional**.

O conteúdo noemático é **fáctico** no primeiro caso; é **eidético** (indicando a generalidade), no segundo. A **nóesis intelectual** desdobra-se, portanto, em **nóesis intuitiva** e **nóesis racional**. Tôda intuição oferece, num grau maior ou menor, uma **nóesis racional**, a qual a operação racional (com funções discursivas e judicatórias) reduz ao esquema abstracto-eidético, da razão.

A intelectualidade funciona assim como um todo.

Há um saber sensível, da sensibilidade, objectivo-subjectivo, pois é um **saber com**, um conhecer, que é assimilado aos esquemas do sensório-motriz, do mesmo modo que são assimilados os conhecimentos da intelectualidade aos esquemas intelectuais. Êsse saber da sensibilidade, ao tornar-se consciente, pode ser intelectualizado, e serve, portanto, de objecto de conhecimento à operação cognoscitiva intelectual.

Há ainda um saber vivencial, **páthico** (de **Pathos**), a afectividade, em que a polaridade sujeito + objecto se esfuma, para permitir uma maior fusão, na vivência, que é um **viver com**, um **saber vivencial** das coisas, mas um saber consigo mesmo, em que a vivência é a vivência de si mesma, em que sujeito e objecto se fusionam na **frônese**, acto de saber vivencial, **páthico**.

Êste saber que se revela, que se transmite através de símbolos, assim como o intelectual se transmite através de conceitos, juízos, etc., nem sempre sempre nos provoca

confiança, não nos dá uma evidência objectiva (de **vidência**, de ver, função que tanto influi sôbre a razão), mas oferece uma patência, uma certeza vivencial, uma evidência subjectiva, que é mais uma **certeza**, com toda a sua gama afectiva.

Assim como todo conhecimento da singularidade é intransmissível, pois os conceitos apenas poderão transmitir o geral e não o singular, o saber vivencial **páthico** é intransmissível em sua singularidade, e é «transmitido» pelo simbolo, que é um veículo para a assimilação aos esquemas simbólicos, do intransmissível, do vivencial.

Depois dêste preambulo, podemos estabelecer as diversas respostas que se podem dar à pergunta teológica: Como conhecemos a Deus?

Não temos um conhecimento sensível de Deus, uma intuição imediata sensível da divindade. Deus pode ser captado através dos símbolos, que são tôdas as coisas. Mas lembremo-nos que o símbolo, quando captado, não é sempre captado como símbolo.

Para saber que algo é símbolo, é necessário saber que tem uma significação. Por isso muitos símbolos, não captados como tais, expressam apenas a sua natureza, valem de per si, nada significando senão a si mesmos, e não representando ao cognoscente o papel de quem está em lugar de...

Ora, o símbolo não nos dá a presença actual do simbolizado, mas sòmente a presença virtual, pois não é êle o simbolizado, mas apenas contém nota ou notas do simbolizado, com o qual se analoga. Portanto, mesmo que se considere o existir como símbolo da divindade, não é o existir, como tal, a divindade, mas apenas um apontar desta. Mas, como todo símbolo é análogo ao simbolizado, há entre êles um ponto qualquer de identificação não muito remoto. E se não há, o símbolo não é símbolo, mas apenas é um pseudo-símbolo.

Por isso poder-se-ia perguntar se há um conhecimento simbólico de Deus através do sensível, já que não se admite a objectivação de Deus como cognoscível através dos esquemas

do sensório motriz. Neste caso, teríamos de dizer que, no plano da sensibilidade, como conjunto dos esquemas do sensório-motriz, como funcionamento primário do que em biologia se chama organização, não há tal conhecimento.

Resta apenas que coloquemos o símbolo onde o símbolo pode ser colocado quanto à sua apreensão: na polaridade intelectualidade-afectividade. E desde que o coloquemos aí, outras sugestões surgem. Mas antes de analisá-las, examinemos as diversas opiniões que se oferecem sôbre êste magno tema teológico, que é o do conhecimento humano de Deus.

Restariam assim dois caminhos para alcançar a Deus: o da intelectualidade e o da afectividade. O primeiro permitiria um conhecimento racional ou intuitivo-empírico, e o segundo, apenas afectivo. Pascal, por exemplo, quando diz: «é o coração que sente Deus e não a razão; eis o que é a fé: Deus sensível ao coração e não á razão», coloca-se na posição afectiva.

Tôda a vez que alguém afirma que o conhecimento de Deus pelo homem se processa pela afectividade, por uma experiência **páthica**, é classificado como partidário de uma **experiência mística de Deus**. Os têrmos mística e místico têm origem no verbo **myein**, estar fechado, daí **myô**, eu oculto, **mystos**, o que penetra no oculto, **mystagogos**, o que conduz ao oculto. De místico vem mistério (**mysterion**), o que permanece oculto, o que é segrêdo, o que não é revelado, o que exige que alguém procure, comece a procurá-lo, inicie a sua busca, que é o iniciado, o **mystos**, o que começa a procurar o mistério.

É verdade que, na linguagem vulgar, emprega-se o têrmo em outro sentido, e considera-se mistico o que está afectivamente preso a uma idéia qualquer, a qual não é justificada por meios operatórios, racionais. Também se considera como tal a atitude que nega valor à realidade sensível, para devotá-lo totalmente a uma idéia, a um desejo, etc.

Em sentido teológico, é místico o que tem um conhecimento directo e experimentalmente afectivo da divindade. É uma intuição, portanto, um captar directo da divindade, vivido; e não um conhecimento operatório, mediato, como o racional.

Chama-se de **teologia mística** a ciência, cujo objecto é a experiência mística da divindade, a qual estuda as comunicações directas entre a alma humana e a divindade.

O conceito de mística: O estético, em suma, nos é revelado através dos sentidos. Esta era a acepção clássica do têrmo, pois tôda arte é um endereçar-se aos sentidos. Os meios de captação do mundo sensível são meios estéticos (ou estésicos, como se podem chamar hoje, desde que se dê ao têrmo estético o sentido que lhe dão os estudos sobre a arte).

Pode-se ainda ampliar o conceito de estético, incluindo, em sua extensão, tudo quanto tem para nós uma presença actual e que, como tal, o captamos.

O símbolo, por exemplo, é uma presença actual, para nós, não porém o simbolizado por êle referido, que se nos oculta.

O símbolo, enquanto enquanto objecto, pode ser objecto da intuição sensível, mas como símbolo é um significante. Ao saber que algo é símbolo, já se capta, de certo modo, o oculto, pois o símbolo tem uma linguagem de referência, significativa.

A Estética é, assim, uma mistica, pois ela, em suas manifestações, procura penetrar nos símbolos. É uma Mistica do símbolo.

Mas a Mística é um aprofundar-se, cada vez mais, no simbolizado.

A marcha através dos símbolos sensíveis ao simbolizado, o qual escapa aos sentidos, é uma marcha mística. E uma visão mística é sempre um penetrar no oculto, no

mysterion. A mística é, assim, um sentir do mistério, é uma Estética do simbolizado.

Com estes elementos, podemos agora examinar como se dá a experiência mística.

Características da experiência mística: A experiência mística, na forma como é compreendida em geral, é antecedida pela passividade de quem a experimenta. Surgem naqueles que levam uma vida de purificação, producto de uma ascese (exercício) de despojamento de tudo quanto é material, mundano, comum. Revelam tais experiências uma clareza e uma obscuridade, um penetrar por entre trevas, um clarear de sombras, mas sem luz. Falam os místicos em «luz invisível»>, «treva luminosa», e expressões semelhantes.

Consistem mais em estados de alma do que em visões intelectuais; são mais afectivos, portanto.

Outro aspecto que costumam também evidenciar entre os místicos é a fôrça de que dispõem. Em vez de fracos, são fortes, não temem os perigos, enfrentam-nos com humildade e segurança, pois confiam em Deus.

Explicações da experiência mística: Todo aquêle que não experimenta estados místicos tem naturalmente a tendência a não admiti-los. Falta-lhe a experiência viva da realidade mística para que ela se torne subjectivamente evidente. Como não é possível negar que os místicos conhecem estados especiais, deve-se procurar explicá-los.

A solução mais simples é declarar que tais estados são meramente patológicos e morbidos. Essa explicação, de tão fácil, não explica nada.

Charcot e Janet classificavam o misticismo como histeria, o que não teve grande êxito científico senão por algum tempo, graças às respostas precisas de Babinski. Janet, posteriormente, explicava os estados místicos pela psicastenia, e, desta maneira, o místico, quer moral, quer fisicamente, não passava de um deprimido constitucional, com o campo retraído

ao monoidismo. Os freudistas viram no amor místico apenas um desvio do amor sexual.

Argumentos como tais procedem nos casos patológicos, de certos doentes mentais, que realmente revelam tais fraquezas fisicas. Mas há casos, como o de Santa Tereza de Ávila, a qual não apresentava fraquezas físicas, pois era ela saudável, resistente. Os grandes místicos do cristianismo não mostravam tais fraquezas.

Outros explicam o estado místico por acção do subconsciente que revela, em certos momentos, o trabalho que realiza e invade o consciente, dando a ilusão de uma força que penetra no ser humano. Esta é a explicação de Delacroix, que, na verdade, nada explica.

Por que o subconsciente opera assim em uns e não em outros?

Ademais, as grandes iluminações geniais, a clareza que se forma sobre as trevas que perduravam, a realização estética superior, revelam-nos algo que não é apenas uma operação do subconsciente, pois seria substancializá-lo.

A tendência, freqüente na ciência mal orientada, que consiste em querer reduzir o superior ao inferior, característica característica dos séculos XVIII e XIX, e ainda deste, não soluciona nada, pois não se pode explicar o mais pelo menos. É preciso compreender que, na ascese mística, e nos estados **páthicos** do místico, há algo mais que um mero estado físico comum; há um penetrar onde não penetra o mais inferior, e não estamos sempre em face de deficiências e sim de proficiências, como revelam os realmente grandes gênios da humanidade e os místicos realmente grandes.

William James, em «Psychology», nos afirma que os estados místicos, que pertencem à acção do subconsciente e do inconsciente, não têm apenas uma explicação somática, pois são um penetrar, um entrar em comunicação com outro mundo. Desta maneira, os factos místicos são irreductíveis aos factos estudados pela psicologia.

«O homem vê claramente que seu eu superior ou potencial é o seu verdadeiro eu. Chega a compreender que êsse eu superior faz parte de alguma coisa de maior que êle, mas da mesma natureza; alguma coisa que actua no universo fora dêle, que pode vir-lhe em auxílio e oferecer-se a êle como um refúgio supremo, quando seu ser inferior naufraga» (William James).

Outro não é o pensamento de Fechner, que James acompanha e apoia.

E em seus estudos sôbre a experiência religiosa, prossegue William James:

«1) os estados místicos, chegados ao seu pleno desenvolvimento, se impoem, de facto e de direito, com uma absoluta autoridade aos que os experimentam.

2) Por outro lado, nada obriga aos que não os experimentam a aceitá-los sem crítica.

3) Eles se opõem, contudo, à autoridade da consciência puramente racional, fundada ùnicamente no entendimento e nos sentidos, provando que não são mais que modos da consciência. Abrem uma perspectiva sobre verdades de outra ordem, as quais somos livres de crer, na medida em que correspondem à nossa vida interior.»

A experiência natural de Deus: Ante a crítica ao racionalismo, muitos concluíram que não era possível ter um conhecimento de Deus através da razão, pois se esta nos demonstra que a existência de Deus é uma realidade, nada nos diz sôbre a sua essência, nem pode nos mostrar o que êle é. Alcança-se, assim, a uma afirmativa agnóstica quanto às de conhecimento possibilidades racional; ou seja, da nóesis meramente racional.

Um célebre axioma escolástico diz: **quidquid recipitur ad modum recipientis recepitur**, o que é recebido o é segundo as disposições do recipiente.

Chegamos a Deus, porque já o temos, do contrário

nunca o captaríamos. Portanto, Deus nos é imanente. É a opinião de Blondel e de Edouard Le Roy, que acrescentam ainda que Deus está presente em tôdas as acções profundas do homem. Para Le Roy, as provas clássicas da existência de Deus são ineficazes, pois quem crê em Deus não crê porque racionalmente o encontra, mas porque o vive numa experiência interior, através da tomada de consciência dos dados obscuros, implicados nas exigências da vida e da prática.

O pensamento concreto implica a crença em Deus. E eis como E. Le Roy o prova: «Afirmar o valor absoluto do pensamento é afirmar Deus: ora, tôda certeza implica esta afirmação: logo todo pensamento implica a afirmação de Deus.»

Poder-se-ia acusar a tese de E. Le Roy de pretender considerar como imediato o que o nosso subconsciente realiza através de operações discursivas complexas, numa rapidez tal, que não podemos perceber.

Já Maurice Blondel reconhece o valor e a necessidade das provas racionais, mas afirma que só a acção nos pode conceder um verdadeiro conhecimento de Deus, porque ultrapassa a frialdade da razão, que consiste numa tomada de consciência. Desta maneira, só através de uma colaboração constante do pensamento discursivo e do intuitivo, podemos ter uma verdadeira idéia de Deus.

Crítica: A verdadeira experiência mística não é a patológica, mórbida. A penetração no oculto, no que fica além do símbolo, oferece uma escalaridade; tem graus, portanto.

A crítica ao místico, realizada pelos freudistas, e pelos que ainda seguem a linha de Charcot e de Janet, é grandemente descabida, válida apenas nos casos patológicos.

Se há sêres, que ao sofrerem estados de deficiência física, julgam ter atingido o mais profundo, o verdadeiro místico é proficiente, porque pode alcançar, através do existir, os simbolizados mais ocultos.

Assim há uma positividade no místico, na concepção pragmatista de William James, no intuicionismo bergsoniano, na teoria da acção de Blondel, no imanentismo dos modernistas, como na teoria da acção de E. Le Roy, e como ainda nas concepções do ontologismo de Thomassinus, de Gioberti, dos representantes do ontologismo mitigado, como Ubaghs, Hugonin, etc. Também êstes admitem que temos um conhecimento imediato e intuitivo, directo de Deus. Também são intuicionistas Max Scheler, Scheler, Rudolf Otto, K. Adam, J. Hessen, M. Laros, O. Grundler, na Alemanha.

Todos admitem que alcançamos a divindade, através de caminhos irracionais, através de experiências religiosas.

Os filósofos da igreja católica negam tal intuição, que só admitem de modo sobrenatural pelos beatificados, mas fora desta vida.

Podemos, no entanto, dizer, que as posições defendidas pelos misticos e pelos intuicionistas, que se fundam, portanto, na frônese afectiva ou no conhecimento do singular, intuitivo, baseiam-se em parte na capacidade mística que tem o ser humano, em raros casos, é certo, de captar, através dos símbolos, os simbolizados, até o simbolizado supremo, que não é nem pode ser objecto de uma intuição sensível ou meramente intelectual. Tangê-lo, no entanto, através da mística do despojamento dos símbolos, é algo que se realiza através do estado beatífico, que invade sùbitamente um campo, onde sentimos desaparecer os limites e um penetrar no ilimitado.

É um misto, portanto, de plenitude e de exaltação, que oferece à alma humana satisfações desconhecidas aos que apenas se prendem ao mundo do estético, e muito menos ainda aos que apenas se prendem ao mundo do estésico, que não tem outro significado, senão o de sua presença, mas que não pode negar o prazer supremo que nos dá a invasão no desconhecido, satisfação da qual muitos têm uma leve experiência, quando conseguem resolver um problema, ou descobrir algo oculto, ou desvendar um enigma. Essa satisfação nos pode, de leve, mostrar a que experimentam aquêles que penetram no mais profundo e ao alcançar, nessa marcha, a singularidade da

unicidade, alcançam aquêles momentos de intuição pura, que a criança conhece tantas vêzes, e que nós só os conseguimos em raros estados estéticos, quando captamos uma singularidade em toda a sua pureza, em sua unicidade, sem assimilação ao geral.

Ao captarmos, ao percebermos algo, num dêsses raros momentos de intuição pura, em que o facto é sentido por nós em sua extrema unicidade, sem que se dê sua imediata assimilação aos esquemas eidético-noéticos, gerais ou aos estructurais, temos uma sensação esquisita de novidade, de unicidade; do único, em suma.

Tôda universalização é um virtualizar a unicidade e, portanto, um embotar a capacidade de sentir o único, e de ter, nesse momento, a presença viva da singularidade, com a satisfação que não pode ser transmitida por conceitos, mas que cada um conhece em raros instantes de sua vida, como o sente o grande artista quando capta o eternamente actual.

A penetração no simbolizado oferece-nos momentos como tais, instantâneos. Há uma profunda experiência que o místico conhece, na qual goza o prazer imenso da comunicação com o Ser Supremo, delíquio inexplicável no campo da patologia.

Para os que se colocam na posição intelectualista, o o conhecimento sólido de Deus nos é dado pelo intelecto, que é o mais análogo a êle e, portanto, o que melhor está aparelhado para captálo. Não negam os intelectualistas o valor da fé, nem a intuição da **existência** divina. Mas negam que nós, como sêres humanos, possamos ter, de Deus, uma intuição de sua **essência**.

Se tivéssemos uma intuição imediata de Deus, teríamos um conhecimento dêle, e teríamos consciência dêsse conhecimento. Mas, na verdade, não temos nenhuma consciência dessa cognição; portanto, não temos um conhecimento imediato de Deus.⌋

Posto em paralelo a idéia de Deus e também qual a nossa experiência, e expusemos a experiência mística e a experiência natural, cujos temas serão oportunamente discutidos, podemos ainda dizer quanto a este ponto, que a idéia de Deus é uma idéia universal em todos os povos e em todas as culturas; porque aquelas afirmações de alguns viajantes que afirmaram encontrar tribos primitivas, carentes da idéia de Deus, estão hoje completamente refutadas, porque o único exemplo que restava, era o dos habitantes da Terra do Fogo, e dos patagões, o que já ficou demonstrado que tinham eles um conhecimento, uma noção da divindade e em grau bastante elevado, atingindo uma transcendência extraordinária.

Quanto aos pigmeus, também ficou demonstrado que alcançavam um grau de concepção transcendental de Deus. Agora, porque houve essas afirmações de que tais povos não tinham alcançado a esta idéia? Compreende-se hoje que, como esses povos guardavam o máximo sigilo sobre as suas concepções, e como não pretendiam dá-las a conhecer a estranhos, fechavam-se de tal modo que ocultavam completamente o seu pensamento sobre a divindade, o que deu a parecer a alguns que estes povos não tivessem construído a idéia de Deus. A idéia de Deus é, portanto, uma idéia universal. Mais adiante discutiremos a gênese dessa idéia na mente humana, a *teogênese*. Porque é importante estudá-la também do ângulo psicológico, porque esta teogênese faz parte das críticas que os ateístas modernos têm apresentado contra a idéia da divindade, inclusive até como prova contra a sua existência.

Precisamos agora dar uma idéia clara do que seja o ateísmo, porque esta obra nos colocará num paralelo entre teístas e deístas, isto é, os que aceitam a existência de Deus, e os ateístas. Mas antes temos que reproduzir, de nosso Dicionário de Filosofia, estas passagens:

「**TEÍSMO e DEÍSMO** — Ante a idéia da divindade, há duas posições: a **teísta**, que aceita a existência de Deus, e a **ateísta**, que nega ou duvida desta existência.

Teismo opõe-se tanto ao ateísmo como também ao panteísmo. Para o teísmo, Deus é pessoal, e causa do mundo. Para o panteismo, tudo é Deus.

Para o **deísmo**, a concepção de Deus não é nítida. E os deístas caracterizam-se por sua oposição à revelação, às religiões reveladas. Bossuet classifica o deísmo de um «ateísmo disfarçado».

Há certa semelhança entre o deísmo e a teosofia moderna. A teosofia apresenta-se como um conhecimento de Deus e das coisas divinas, obtido através de um aprofundamento da vida interior. O teósofo não é um metafísico, mas um vidente religioso, iluminado. Tende, naturalmente, a interpretar tudo pelos esquemas religiosos que constrói, e a dominar as forças da natureza pela prática de certos meios.

Costuma-se incluir entre os teósofos a Jacob Boehme, Swedenborg e Steiner.

A teosofia é também considerada um panteísmo emanatista, como se vê por estas palavras de Annie Besant, um dos seus apóstolos: «Cremos num Princípio Divino universal, do qual tudo procede e no qual tudo será reabsorvido no fim do grande ciclo do Ser. Nossa Deidade é **it is** (em neutro) o misterioso poder de evolução e de involução, a omnipresente, a omnipotente e até omnisciente Potencialidade criadora.»⌋

Agora vejamos o que se concebe por ateísmo:

⌈**ATEÍSMO** — (Do gr., **a**, privativo + **theos**, Deus). Convém distinguir entre 1) um estado de ateísmo (psicológico e sociológico), 2) a doutrina do ateísmo e 3) a conducta prática, que mais ou menos se apoia nessa doutrina.

a) O primeiro tópico versa sôbre a questão já expressamente tratada por Heródoto: se há povos ou tribos que não praticam um culto ou veneração aos deuses ou a um deus.

Essa questão é geralmente respondida de maneira negativa. Mas seja como fôr, êste ateísmo hipotético só pode ter o sentido de um estado ingênuo, e não reflexivo quanto à existência da divindade.

b) A doutrina do ateísmo pode definir-se só verbalmente como a negação da existência de Deus. A significação filosófica, porém, das teorias, que se colocam sob êste título, varia conforme os diversos modos como os termos **Deus** e **existência** são concebidos. O que para um é uma afirmação de divindade, é ateísmo para outro.

c) Mas o **ateísmo** declarado aplica-se, quase sempre, ao materialismo; e o **panteísta**, por seu lado, protesta quando lhe chamam de **ateísta**. O **ateísmo**, em relação ao pensamento filosófico como tal, é caracterizado por Francis Bacon da seguinte forma: «é certo e comprovado pela experiência, que pequenos goles na filosofia talvez conduzam ao ateísmo, porém sorvos mais profundos mostram o caminho da religião». — O **ateismo** foi caracterizado, não em seu conteúdo doutrinal (aliás muito diversificado), mas em seus preâmbulos psicológicos, como a doutrina dos que não sentem o impulso de remontar à senda da causalidade, e que são pouco familiares com as explicações regressivas. A mesma circunstância parece visar Pascal, quando diz que «o ateísmo é sinal de fôrça de espírito, mas sòmente até certo grau».

Se se oferece o ateísmo, assim, psicològicamente condicionado, já damos meio passo para compreendê-lo, como uma conducta práctica, a atitude dos que vivem, como se Deus não existisse, evidentemente visada por Bossuet: «Há um ateísmo recôndito em todos os corações, que se estende sobre todas as acções: nada se espera de Deus». Os dois aspectos do ateísmo, o teorético e o prático, na vida, tendem a penetrar-se mútuamente. Na teoria, há tendências mais assinaláveis a separá-los. Assim, pela «critica da razão pura», Kant chega, não à negação formal da existência de Deus, mas à declaração da invalidez de todas as provas que jamais foram alegadas como demonstração da existência de Deus, e à proclamação da incompetência peremptória da razão teorética a estabelecer tais provas. Por outro lado, a razão prática, que regula a conduta

humana, exige, com todo o rigor, a idéia de Deus, e não só como idéia, mas como um postulado indispensável daquela. Aqui, em Kant, Deus aparece como o que não se pode provar, mas em todo caso deve existir. Desde que Nikolai Hartmann desenvolveu a sua «Ética>, também se manifesta o ponto de vista oposto: um «ateísmo postulativo», que admite que talvez haja um modo deprovar teorèticamente algo a favor de Deus, seja essa magnitude racional ou irracional, teísta ou panteísta, porém essa demonstração não tem nenhum valor. Para êle, a razão prática exige a não existência de Deus, pois, para a vida humana, a sua existência é extremamente indesejável, e isto não por motivos libertinistas, mas em nome da moral. Não deve existir um Deus que sirva ao homem de esteio para justificar a sua falta de responsabilidade, que sirva de sanção para uma «missão» que o homem atribui a si próprio ou que, em suma, dê um «sentido» à existência humana. Só em um mundo de necessidades mecânicas há lugar para um ser moral livre; em um mundo criado por uma divindade, segundo um plano, o homem fica anulado como pessoa moral. Termina por afirmar que o comodismo de atribuir a um Deus a «providência é amoral. As suas afirmativas revelam um modo muito incompleto de conceber a Deus, estranho, sob vários aspectos, se considerarmos o que sôbre tal tema especularam as maiores cerebrações da Filosofia. Vide **Deus**.⌋

⌈**DEÍSMO** — Tem êsse têrmo dois usos comuns. Para alguns autores, Deus não tem uma relação imediata com o mundo, razão pela qual é inútil pedir-lhe acção através de súplicas. Essa concepção não tem qualquer valor filosófico, e apenas consta aqui como ilustração. Outra concepção afirma a existência de Deus, autor da natureza, não, porém, providente, sem atributos morais, e que não é merecedor de um culto especial, nem se manifestou ao homem pela revelação. A diferença fundamental que há entre o **deísmo** e o **teísmo** é que, para o primeiro, Deus ou confunde-se com a natureza, como no panteísmo, com a qual se identifica, ou exclui-se e separa-se dela, como no **dualismo diacrítico**, sem interferência de qualquer espécie, junto a esta ou, enfim, é um ser neutro, como o **it is** da **Teosofia** (vide), enquanto, no **teísmo** (vide) Deus é **pessoa** (vide).⌋

Em face da exposição do significado da idéia de Deus, do teísmo, do deísmo e do ateísmo, estamos, então, preparados a penetrar nos temas dos capítulos seguintes, que vão se referir à matéria em controvérsia.

CAPÍTULO 2

ORIGENS DA IDÉIA DE DEUS E RAZÕES GERAIS DO ATEÍSMO

Vamos a seguir examinar as origens da idéia de Deus, a **teogênese gnoseológica**, e também do ateísmo. Teremos que fazer o paralelo das razões daqueles que combatem a idéia de Deus quanto aos seus fundamentos reais e daqueles que justificam esses fundamentos.

Não se pode negar que se vem observando no mundo ocidental, nestes ultimos séculos, um aumento da irreligião. Não se trata propriamente ainda do ateísmo, porque a irreligiosidade não implica necessariamente a posição atéia, porque há crentes em Deus que não se prendem a nenhuma seita ou a nenhuma idéia religiosa. Como a religião é matéria de outra obra que faz parte desta coleção, vamos deixar para tratar o tema da religião e da irreligiosidade nessa oportunidade. Hoje, o que nos interessa é saber como se formou a idéia de Deus.

Ao darmos, no capítulo anterior, o que escrevemos em nosso *Dicionario de Filosofia*, já vimos como essa ideia é construida. Mas, combatendo seus fundamentos, os ateístas apresentam diversas razões. Em primeiro lugar vamos situar as causas do ateísmo, e depois as razões que ele movimenta para combater a idéia de Deus.

No século XIX, o ateísmo alcançou um grau muito elevado na Europa; no século XX ele não teve tanto progresso, ao contrário, pode-se até registrar entre os intelectuais um retrocesso.

Mas observou-se o seguinte: que entre os homens de cultura média, o ateísmo surge por determinadas razões, que

são salientadas pelos teístas:

Primeiro, uma educação que se funda na indiferença religiosa, que vem não só das escolas neutras, como também do próprio lar, em que os pais não dão aos filhos nenhuma preparação religiosa. Isso, então, como consequência, produz uma deformação essencial no espírito do adolescente, o que depois é difícil corrigir, porque ele vai adquirir determinados hábitos morais que perturbam-lhe o seu desenvolvimento.

Por outro lado, também, a formação religiosa de alguns jovens não é bem feita, não obedece às boas regras da catequética, então, quando eles, posteriormente, chocam-se com o mundo, e ante as dificuldades que surgem, e às injustiças que sofrem e verificam, eles não conseguem enfrentá-las e perdem, conseqüentemente, a pouca fé que possuíam.

Outro factor é a leitura contínua e fácil de livros ímpios e indiferentes que encontram-se no mercado; uma imprensa, um periodismo, que abre as colunas com a maior facilidade a tudo quanto facilite a impiedade, a falta de religiosidade, a extremada valorização que se faz do mal, que passa a ser notícia mais importante. Enfim, todo um trabalho que se conjuga para facilitar o desenvolvimento do ateísmo, que, aliás, obedece à orientação das organizações secretas ateístas que promovem o desenvolvimento do ateísmo, como teremos oportunidade de examinar mais adiante.

Por outro lado, há uma cerrada campanha que busca demolir, em suas bases, a escala de valores morais. Pondo, sobre todas a práticas morais, a dúvida quanto à sua validez e conveniência e, exalta-se, através sobretudo dos meios de propaganda, como a imprensa, o rádio, a televisão, todos os actos que ofendem à moral, como se fossem êles normais, convenientes e gestos de rebeldia e benéficos para o próprio ser humano.

Outro factor importante é o aumento de bem-estar que tem, em certos países, levado o homem a dar maior satisfação à sua concupiscência, aos prazeres fáceis, à vida mais cheia de comodidades que os faz ser condescendentes para tudo quanto

os leve para a molice, para a preguiça, para os prazeres e, à ânsia de justificá-los, vão constantemente afastando-se da idéia de Deus, porque sempre ligam a idéia de Deus à exigência de certos mandamentos e de certas práticas que não gostariam mais de seguir.

Outro factor importante que surge, é, sobretudo, a leviandade dos homens de ciência no tocante às questões religiosas. Como nós estamos numa época de especialismo, muito semelhante à **banausia** (βαναυσία) grega, do período da sua decadência, as mentes são, em geral, deformadas. Porque o especialista, se tem uma visão clara sobre um ponto, tem êste ponto cercado por uma penumbra, por uma noite escura, e desconhece tudo o mais. A falta de uma visão filosófica universalista, capaz de unificar os conhecimentos e dar-lhe uma linguagem que lhe permita comunicar-se com outros especialistas, de outros gêneros de estudo, faz com que ele tenha uma visão completamente deformada da realidade, e daí ele sentir-se desligado de tudo quanto unifica, que inegàvelmente constitui os caminhos para aproximar-se da divindade.

Outro aspecto é desta falsa ciência, que julga que a única prova de realidade de alguma coisa deve ser feita por meios sensíveis. Ora, Deus não se coloca ao homem como um objecto da sensibilidade, de cognição sensitiva, porque, se Deus fosse um objecto que pudesse ser visto, tocado, ele não seria Deus, seria um ser corpóreo, seria um ser sensível; não teria, portanto, os atributos que tem de ter a divindade.

Então, como Deus não pode ser colocado sobre a mesa, sob a laje do laboratório, muitos cientistas julgam que não há nenhuma razão da sua existência, e por isso é suficiente para negar a sua existência, como aquele famoso cirurgião que negava a existência da alma porque nunca a havia encontrado na ponta do seu bisturi. Como se a alma pudesse ser concebida como um ente corpóreo, que pudesse sofrer dissecassões, de caráter cirúrgico. Isto revela a tremenda ignorância filosófica de homens, embora de grande valor científico, a ponto de um deles exclamar, em plena Universidade de Paris, numa aula, a seguinte frase: "Eu vos dou a minha palavra de honra que Deus não

existe".

Outro factor é produzido pelo desenvolvimento do cepticismo e do agnosticismo, sobretudo gnoseológico, naturalmente, que arrastam a muitos a considerar que não temos meios de saber se há ou não Deus, e alguns então, ante esse estado, dão preferência a não crer na sua existência.

E, finalmente, nós vamos encontrar, também, a presença de uma certa soberba, de um certo orgulho, daquilo que na religião cristã se chamaria um pecado satânico, em que certos homens que atingiram um grande saber julgam-se de conhecimentos tão elevados, que não podem de maneira alguma ombrear-se com certas crenças e superstições do passado, porque estamos numa época de renovações de valores intelectuais, e já atingimos um grau tão elevado de conhecimento, que não podemos descer às crenças que animaram os nosso avós.

Quanto ao ateísmo observável nos meios, por exemplo, proletários, que não é de tão grande vulto como se procura fazer, surge também em parte da ignorância, da falta de formação, da excessiva preocupação que eles têm com os bens materiais imediatos, de que carecem, e também a impressão que lhes dá, graças a uma propaganda muito bem organizada, de que a religião e a idéia de Deus se identificam com os interesses das classes privilegiadas. De modo que Deus não seria um Deus dos pobres, mas apenas um Deus dos ricos.

Contudo nós somos de opinião, como mostraremos nos capítulos finais, de que o ateísmo pròpriamente não tem uma boa consistência. Ele sempre se funda, como nós temos oportunidade de verificar na nossa experiência, numa má compreensão da idéia de Deus. Até hoje não encontramos um ateísta que tivesse uma nítida idéia de Deus; todos constróem-na de modo deformado e o que eles pròpriamente combatem é uma caricatura que eles fazem. Sobre isso, teremos naturalmente que por em paralelo as nossas razões, com as objecções daqueles que defendem o ateísmo.

Bem, demos agora, até aqui, a parte correspondente à opinião, em geral, dos crentes, que nos mostram quais os fundamnetos do ateísmo. Vamos reproduzir a seguir o trabalho de um ateísta que busca justificar a idéia de Deus em fundamentos naturalistas, dando ele a entender que nós formamos a idéia de Deus, partindo das nossas experiências. Vejamos:

⌈ A idéia naturalista de Deus

ATEU — Expôs o amigo os argumentos que julga mais ponderáveis em prol da afirmativa da existência de Deus. Agora é a minha vez de responder apresentando os argumentos que julgo definitivos para a negação dessa crença. Vou fazer, de início, uma rápida exposição da idéia de Deus, do ângulo naturalista. Seguirei depois apresentando os argumentos racionalistas contra a idéia de Deus, para finalizar com argumentos mais gerais que sintetizam aquêles e que me levaram, por fim, a não aceitar a idéia de um ser superior, inteligente e todo-poderoso, no sentido que todos os crentes dão, por ser êle absolutamente descabido dentro dos conhecimentos atuais além de desnecessário para a melhoria do homem ou para o seu progresso, quer individual, quer social.

Portanto, comecemos:

A idéia de Deus é mais complexa e, também, posterior. As tribos selvagens que possuem a idéia de Deus, são as mais avançadas econômicamente. Através das declarações de geógrafos, etnólogos, viajantes e pastores protestantes, muitos povos primitivos não tinham nem têm nenhuma idéia de Deus. Entretanto possuíam e possuem a idéia de alma e praticam uma espécie de culto dos mortos, sem aceitarem a idéia da imortalidade da alma. A idéia de Deus é uma aquisição posterior[1]. A idéia da alma e da sua sobrevivência após a morte do corpo é uma invenção dos selvagens para poder explicar os fenômenos do sonho. Essa opinião defendida por Lafargue,

[1] Não tem nenhum fundamento a afirmativa acima, porque as declarações de geógrafos, de etnólogos, de viajantes, inclusive pastores protestantes, que afirmaram que há povos sem nenhuma idéia de Deus, estão completamente refutadas em face de outros estudos feitos por antropólogos modernos, pois, como dissemos anteriormente, esses povos que aparentavam não ter nenhuma idéia de Deus apenas ocultavam os seus conhecimentos sobre Deus, mas que, graças a um hábil interrogatório, e depois de ser obtida uma certa confiança, passaram a descrever a sua concepção de Deus que, aliás, é profundamente transcendental, como se vê nos estudos de antropólogos modernos feitos em torno de pigmeus e de homens da patagônia, como tivemos ocasião de dizer. Consequentemente, não se pode afirmar que a idéia de Deus é uma idéia posterior à idéia de alma. Não há nenhum fundamento nesta afirmação. Os argumentos apresentados a seguir pelo ateísta padecem, portanto, de qualquer base real.

também o é por Cunow e tem suas bases em todos os credos dos povos, além da comprovação pelos fatos. O selvagem que não duvida da realidade dos seus sonhos, vendo que, nêles, combate, caça, passeia e ao acordar-se encontra-se onde estava, depreende daí que um "outro-êle", um "duplo", impalpável, abandonou o seu corpo adormecido para vagar pelos campos, bater-se, caçar, etc. E, como em sonho, via seus antepassados e amigos mortos, depreendeu que a alma não desaparece com o corpo e que ela sobrevive. E assim se exprime Lafargue:

"O selvagem, "essa criança do gênero humano" o chama Vico, tem, assim como as crianças, noções pueris sôbre a natureza; acredita que pode ordenar aos elementos como a seus membros, que pode, com palavras e práticas mágicas, ordenar que chova, que o vento deixe de soprar, etc.; se, por exemplo, teme que a noite o surpreenda no caminho, toma certo número de ervas para reter o sol, como o fêz Josué, segundo a Biblia, com uma única prece. Tendo os espíritos dos mortos poder sôbre os elementos num grau mais elevado que os vivos, invoca-os para que produzam os fenômenos por êle desejados. Um valente guerreiro e um feiticeiro hábil, possuindo mais ação sobre a natureza do que os simples mortais, seus espíritos, quando morrem, devem, por conseguinte, ter sôbre êles um maior poder que as almas dos homens comuns. O selvagem escolhe-os na multidão dos seus espíritos para honrá-los com oferendas e para suplicar-lhes que façam chover quando a sêca compromete as colheitas, para dar-lhe a vitória quando entra em combate, para curá-lo quando está doente. Os homens primitivos partindo de uma explicação errônea do sonho, elaboram os elementos que, mais tarde, serviram para a criação de um Deus único, o que, em definitivo, é um espírito mais potente que os outros espíritos".

Freud, em "Totem e Tabu", funda a gênese da idéia de Deus na necessidade de substituir o papel providencial do pai, que nos falha ou não basta na idade adulta; e nessa obra estende êsse fator ao desamparo que leva o homem a pedir um auxílio superior, para a luta pela existência[1].

[1] Toda esta argumentação é improcedente. O que se pode dizer é que nem todos os povos têm uma idéia elevada de Deus, alguns têm uma idéia grosseira. Embora alguns alcancem até a sua transcendência. Mas isso não impede que eles tenham uma idéia de Deus. Os argumentos de Freud em nada abalam a posição teísta, porque o facto de usarmos a figura do pai como

A opinião de Freud não contraria a opinião acima, pois as duas se completam. Deus, na concepção de nossos antepassados, tem uma figura humana, com mãos, cabeça, braços, etc. Isso é mais um elemento de prova da natureza absolutamente humana da idéia de Deus[1]. No mundo de hoje, sobretudo entre a classe dominante, vemos, ainda, uma numerosa quantidade de individuos que aceitam e pregam a idéia de Deus. Ora, na sociedade capitalista, o homem não é nada e o que vale é a propriedade. É ela quem determina a parte que lhe cabe nos despojos dos bens humanos. O capitalista está acostumado a ver convergir para as suas mãos, grandes somas de dinheiro, sem precisar o emprêgo de grandes atividades. O proletariado lhe garante a subsistência, o confôrto e o luxo. Naturalmente, êle que nada faz ou pouco faz, tem premente necessidade de crer em alguém que tenha feito tudo, e êsse alguém é Deus!

O cristianismo, no início, era a religião das classes miseráveis da sociedade. Tornou-se depois a religião por excelência da classe dominante, porque, em essência, o Cristianismo é parasitário[2].

Jesus, no Sermão da Montanha, como ressalta Lafargue, expõe de maneira magistral o caráter do cristianismo na fórmula do Padre-Nosso, prece que todo o fiel deve rezar diàriamente a seu Deus, pedindo-lhe o pão cotidiano em vez de lhe pedir trabalho. E para que ninguém procure o trabalho,

símbolo da divindade explica-se, e é fácil explicar, porque o pai participa dos muitos atributos, em grau naturalmente menor, daquele papel providencial que é dado à divindade. E quanto à figuração da divindade com formas humanas, isto é puramente analógica. Todos os povos de todo o mundo, quando perguntados sobre isso, eles reconhecem que apenas estão reproduzindo analògicamente e não fazendo um retrato fiel do que eles pensam sobre Deus.

[1] Quanto à figura da divindade com formas humanas, isto é puramente analógico; todos os povos de todo o mundo, quando questionados sobre isso, eles reconhecem que apenas estão reproduzindo analogicamente e não fazendo um retrato fiel do que pensam sobre Deus.

[2] Todas essas afirmações sobre o cristianismo são improcedentes. Porque o cristianismo foi a religião do ser humano, é uma religião do homem, porque é uma religião de exaltação do homem, como veremos ao estudar as religiões. O fato de ter sido apoiado no início pelas classes miseráveis da sociedade romana explica-se por razões históricas, e não que seja uma religião apenas dos miseráveis, e que ela se tenha tornado depois religião também das classes dominantes explica-se porque o cristianismo não é uma religião que se preocupe pròpriamente com soluções de caráter econômico e histórico, mas sim de soluções que marquem a predominância do princípio da caridade bem compreendida, que não consiste apenas em **dar**, mas em promover o bem estar do ser humano. Quanto a esta injustiça, nós mostraremos que històricamente o cristianismo tem sido no ocidente a força que mais lutou contra toda a exploração do homem contra o homem, e lutou de maneira mais segura, mais concreta e mais justa.

Cristo ajunta: "Olhai os pássaros do céu, êles não semeiam nem colhem e vosso Pai celeste os alimenta... Não vos inquieteis e não digais pois, que comeremos amanhã, que beberemos, com que nos vestiremos?... Vosso Pai celeste sabe que tendes necessidade de todas essas coisas." O chamar a Deus de Pai, prédica de um parasitismo oriental, é característico do Cristianismo, que se torna, cada vez mais, a religião por excelência da burguesia, ao mesmo tempo que aumenta a irreligiosidade do proletariado[1].

A ignorância do mundo social é a grande propulsora das idéias espiritualistas e da idéia de Deus entre os burgueses. Chegam a cair nas mais grosseiras superstições, como acender velas para melhores condições dos títulos na Bôlsa, etc[2]. Além disso a religião é, para o burguês, de grande valor econômico. Ela promete o céu, a felicidade eterna a todos indistintamente. O burguês sabe que vai para o céu, pois nada fêz que não o merecesse.

O trabalhador, que se queixa, que murmura, encontrará, também, na felicidade eterna do paraíso aquilo que lhe foi negado aqui[3]. Por outro lado a irreligiosidade cresce, toma proporções alarmantes, para o burguês, entre os proletários. Tôda tentativa de cristianizá-los cai por terra. A forma de produção social que cria a religiosidade no burguês, cria a irreligiosidade no operário. Enquanto o burguês crê no pai celestial que lhe dá o pão de cada dia, o operário sabe que, sem

[1] As afirmações de Lafarge não têm a menor consistência. Essa interpretação que faz do Padre Nosso, e também do Sermão da Montanha, não têm esse sentido. O que Cristo queria indicar aqui era que o homem não devia **inquietar-se** ante às suas necessidades, ante às suas carências. O que o homem devia era promover a solução das suas necessidades, das suas carências, que é completamente distinto. Porque se nós ficarmos apenas inquietos pelas dificuldades que encontramos neste mundo, e não mobilizarmos os meios que dispomos para vencer essas dificuldades, não seríamos verdadeiramente cristãos. Isto absolutamente não é cristianismo.

[2] Todos esses argumentos são os mais grosseiros que se possa imaginar. Porque afirmar que a religião seja produto da ignorância é uma demonstração de completo desconhecimento do desenvolvimento histórico, porque sabemos que toda cultura humana, nos seus graus mais elevados, estiveram inclusas no campo das religiões. Basta que se passe os olhos pelos grandes sábios da humanidade que sempre, na sua maioria, foram homens religiosos, e sobretudo sacerdotes.

[3] Os argumentos desse parágrafo são mal intencionados, porque o que eles pretendem é mostrar ao proletariado a religião de modo deformado, como se ela pretendesse que o homem se conformasse totalmente com a sua situação de miséria ou de exploração. Absolutamente o cristianismo sempre lutou contra a miséria e contra a exploração. Agora, não pregou também foi a riqueza. Pregou sim uma santa pobreza, isto é, a posse e o uso dos bens honestos, suficientes para a manutenção de uma vida decente. Mas nunca de uma vida que apresentasse excessos sumptuários.

o trabalho, não o consegue ganhar.

O burguês, que já nasceu em ambientes ricos, de fartura, pode rezar porque recebe o desejado. O operário, não. Ele sabe que é preciso gastar muitas fôrças para ter o suficiente para não morrer de fome. Essas condições de vida predispõem a irreligiosidade entre os trabalhadores, irreligiosidade que leva os trabalhadores a estudarem vivamente os problemas, e a compreender as causas gerais e, a fortalecer a sua crença, numa orientação positiva, científica, clara.

Que mais pode desejar o proletariado que o aumento de salário? Ele não tem, como o burguês, a possibilidade de ver-se da noite para o dia rico, o que torna a êste supersticioso e crente. Ele sabe que dificilmente poderá melhorar a vida econômica e conhecendo a vida como ela é, procura as suas causas na própria vida, no próprio aparelhamento econômico. Ao contrário de todas as épocas sociais, o proletariado, a classe infeliz, miserável da sociedade, é materialista, quando, em geral se dá o contrário na história, em que estas são as que engendram as idéias espiritualistas. Mas as causas dessa notável modificação são compreensíveis. De mais a mais, o proletariado já não vive nos campos, onde poderiam ser engendradas idéias supersticiosas sobre os fenômenos universais. Uma explicação racional do mundo, como oferece a ciência, está bem conhecida dos trabalhadores. A idéia de Deus é absolutamente desnecessária para a compreensão do Universo e de todos os fenômenos.

Muitos não se libertaram da idéia de Deus, idéia que lhes foi impressa no cérebro, quando crianças, quando principiaram a interrogar sobre as causas dos fenômenos, e lhes gravaram na consciência em formação a crença num papão terrível, vingativo, tenebroso, que tudo vigia, que fêz tudo e que tudo se faz à sua vontade, o bem e o mal, os cataclimos e as guerras! E essa idéia terrível, um verdadeiro complexo no homem, causa de tantas neuroses e sobretudo do impedimento de a humanidade poder adiantar-se na via do progresso, para mim precisa ser extirpada, precisa ser anulada com a explicação racional dos fenômenos do mundo e com a demonstração lógica, objetiva, de sua obscuridade! E é isso que eu vou fazer

agora. Exporei primeiramente as razões que me levam a não aceitar a idéia de Deus, e comentarei, por fim, as razões frágeis daqueles que defendem esta idéia.

Examinando assim o problema de Deus, friamente, positivamente, materialisticamente, compreendemos porque na sociedade burguesa tanto escândalo provoque qualquer doutrina que venha explicar sob uma base inteiramente científica os fenômenos que até então estavam sob o domínio das explicações espirituais. Uma grande resistência em nome de uma falsa moral, feita de hipocrisias e de ignorância, opôs a sua barreira de ferro a tôdas as idéias "ousadas". Os próprios cientistas não tiveram a coragem heróica de sobrepor-se a essa barreira. Raros nomes topamos na história da ciência nestas últimas décadas. O próprio Haeckel, que tanto escandalizou, não teve a coragem suprema de levar as suas observações científicas até as últimas conseqüências. Se um Max Nordau foi mais além, encontrou um limite que não quis ultrapassar. E por quê? Porque essa resistência foi enorme. O próprio Estado colaborou nela, naturalmente, como organização da classe dominante. E a arma principal que se usou foi o silêncio. Um círculo de ferro feito à frente das novas idéias. Mas, apesar de tudo, algumas vozes foram ouvidas. E suas idéias germinaram. Um Schopenhauer, um Nietzsche e sobretudo um Marx, um Engels, conseguiram encontrar ouvidos que os ouvissem e consciências que os compreendessem.

Que exemplo mais belo do que o de Freud para ilustrar minhas palavras! Quando expôs suas doutrinas, formou-se à sua volta um ambiente de completa reação. Genial, indiferente, continuou a sua obra. E venceu. Hoje o "freudismo" é algo que se afirma e no qual a arma do silêncio de nada valeu. É que as idéias, quando são grandes, não se abafam com repreensões nem sangue. A violência só lhes pode dar mais vitalidade. A mentira, o exagero preconcebido, pode frutificar nos ignorantes, nunca nos que lêem e procuram a verdade. Todas as armas, que em nome de uma moral de truques e de uma psicologia de prestidigitação se levantaram, caíram por ineficazes. Há trinta anos falar-se na questão sexual era verdadeiro caso de polícia, como foi de polícia falar-se em

questão social. E a que assistimos hoje? Uma idéia em marcha. Uma questão que apaixona a todos. Antes era como dizia Stefan Zweig em seu livro "*Freud*": "Admiràvelmente obedientes a essa tática (a tática do silêncio), tôdas as potências intelectuais, servas da cultura, deixaram hipòcritamente o problema de lado. Durante um século, em tôda a Europa, a questão sexual foi posta em quarentena. Não é negada, nem confirmada, nem trazida à discussão, nem resolvida, mas suavemente impelida para trás de um biombo. Um formidável exército de guardas disfarçados em mentores, preceptores, pastores e censores, ergue-se para arrebatar à juventude sua espontaneidade e sua alegria carnal. Ninguém diante dêle fala livremente e não é com isso que o libertam. O que êle sabe, só pôde aprender em casas de tolerância ou pelos cochichos dos camaradas mais idosos. E como cada qual só ousa repetir em voz baixa essa ciência das coisas mais naturais da natureza, todo adolescente que cresce serve inconscientemente de novo auxiliar a essa hipocrisia da civilização."

Assim como falamos da questão sexual, podemos referir-nos sobre o problema de Deus. As mesmas armas foram usadas para combater os que explicavam cientìficamente, higiênicamente o mundo, sem papões e sem misticismos prejudiciais. A idéia de Deus é variada. Pelas próprias palavras do amigo vê-se perfeitamente como ela assume formas diversas, até contraditórias. Se para os gregos e romanos havia muitos deuses, para outros povos havia dois ou um. Mas essa mesma crença, referia-se a "seu" deus, embora acreditassem na existência dos deuses dos outros povos. É assim o caso dos judeus, que aceitavam a existência de Jeová, mas acreditavam na existência dos deuses das outras nações, como se depreende de vários tópicos da Bíblia.

As divindades greco-romanas eram chamadas políades. Eram deuses particulares às cidades, às famílias, representanto a divinização de um ancestral, etc. Esses deuses, se localizavam num determinado lugar, num templo, numa pedra ou numa Arca da Aliança, como Jeová, que, nos combates, era levada à frente, a fim de lutar pelo seu povo. Quando êsses deuses municipais não eram ou estavam à altura dos pedidos

constantes que se lhe faziam, satisfazendo muito mal às suas obrigações de deus, os seus inventores criavam outro deus que era pôsto ao seu lado para melhorá-lo. Bem, não vou fazer aqui um estudo sôbre a caracteriologia dos deuses antigos. Minha finalidade é provar a inexistência de Deus. Quanto aos deuses greco-romanos é absolutamente ingênua a sua idéia e ninguém hoje pode acreditar nêles. Mas a idéia de Deus que hoje se faz no mundo filosófico e religioso é completamente diferente dessa idéia antiga.

A idéia de Deus, geralmente difundida é esta: Deus é um espírito absolutamente poderoso, onipotente, onipresente, onisciente; bom, justo, misericordioso; autor de todas as coisas, que as tirou do nada; juiz implacável e justo de todos os homens: infinito, necessário, ativo, a representação enfim de todo absoluto. Isso é Deus. É essa a idéia que a Humanidade faz de Deus, através do que me disse. Essa idéia de Deus vai desaparecendo gradativamente da face da terra, graças ao desenvolvimento da ciência e da educação[1]. A Humanidade liberta-se dêsse tabu milenar, criado pelo homem, projeção imensa do homem através do espaço.⌋

Vamos reproduzir aqui algumas páginas do Barão de Holbach, tão caras aos ateístas, e que, sobre estas razões, têm fundamentado a sua posição.

As notas que acompanham êste capítulo são de Holbach, e não nossas. Comentaremos a matéria no fim, quando forem apresentadas as provas da existência de Deus e o discurso que faremos, afinal, para responder aos argumentos ateístas.

[1] Todos esses argumentos padecem dos mesmos defeitos que os argumentos anteriores. Oportunamente daremos mais provas a favor da posição contrária, porque essa é uma verdadeira exploração sobre as deficiências do homem, pretendendo dar a entender que elas originam-se da própria idéia religiosa, o que não tem nenhum fundamento, nem historico, nem filosofico, nem moral. Na verdade, se a cultura média pode afastar alguns intelectuais da idéia de Deus, a cultura mais profunda tende novamente a reaproximá-lo. Isto já observavam os antigos gregos, pois que Pitágoras já dizia isso, que a pouca cultura afastava o homem de Deus, mas a grande cultura o fazia novamente aproximar-se d'Êle. Esta expressão foi depois reproduzida através dos tempos e o seu valor está comprovado pela repetição constante desses exemplos. Nós vemos constantemente que o homem de média cultura pode afastar-se de Deus, mas o homem de grande cultura, os grandes sábios da humanidade, foram todos teístas. Os argumentos apresentados vão ser refutados mais adiante nas suas partes essenciais.

⌈Da confusão e da contradição das idéias teológicas

Tudo quanto até agora se tem feito, demonstra-nos claramente que, apesar dos maiores esforços da imaginação, o homem não pôde sequer extrair de sua natureza os atributos com que revestiu o ser que governa o Universo. Ja vimos as contradicões que sempre hão de resultar da mistura incompatível das qualidades humanas que se lhe atribuíram, e que não podem convir a um mesmo individuo, porque não podem sequer destruir-se umas às outras. Os próprios teólogos, conhecendo as dificuldades insuperáveis que apresentam à razão suas divindades, só puderam sair delas ordenando, sob pena de perder todo direito à misericórdia divina, que ninguém se atrevesse a examinar esta matéria, e dêste modo tornavam-na inacessível e arrogavam a si mesmos a faculdade de explicar, como melhor lhes parecesse, os decretos do ser enigmático que apresentavam à adoração dos povos; desta forma exageraram-no cada vez mais, a ponto de nem o tempo, nem o espaço, nem a natureza inteira, poderem conter sua imensidade; e tornaram-no assim um mistério impenetrável. Apesar de ter o homem arrancado de seus próprios conceitos as côres com que a princípio pintou o seu deus; apesar de torná-lo um monarca poderoso, ciumento, vingativo, e capaz de ser injusto sem faltar com a justiça, e, numa palavra, semelhante aos príncipes mais perversos, a teologia, à fôrça de prevaricar, perdeu de vista a natureza humana, e querendo tornar a divindade mais distinta das criaturas, lhe atribuiu qualidades tão maravilhosas, tão extraordinárias e tão fora de tudo quanto nosso entendimento pode conceber, que, finalmente, ela própria se perdeu no labirinto que havia inventado: persuadiu-se de que estas qualidades eram divinas, e julgou-as dignas de Deus, porque nenhum homem podia chegar a imaginá-las. À fôrça de repetir tudo isto, chegou-se a persuadir aos homens de que era preciso acreditarem no que não podiam conceber, e que recebessem com submissão os sistemas mais improváveis, e as conjeturas mais contrárias à razão, porque êste era o sacrificio mais agradável que se podia fazer um deus fantástico, que não permitia que usassem, de seus dons; e, em uma palavra, fêz-se

crer aos mortais que não haviam sido feitos para entender o que mais precisavam saber[1].

Além disso o homem chegou a persuadir-se de que os atributos gigantescos e verdadeiramente incompreensíveis, atribuídos a seu monarca celeste, punham uma barreira entre êle e os escravos, demasiado elevada para que êste senhor altivo não se ofendesse da comparação; e, por conseguinte, acreditou que estimaria os esforços que pudesse inventar para fazê-lo maior, mais maravilhoso, mais poderoso, mais arbitrário e mais inacessível às suas débeis criaturas. O homem forja a idéia de que aquilo que não pode conceber é mais nobre e mais respeitável que o que entende com facilidade, e imagina que seu deus, semelhante aos tiranos da terra, não quer ser visto muito de perto.

Estas preocupações, parece, serviram de origem às qualidades maravilhosas, ou, para dizer melhor, incompreensíveis, que a teologia atribuiu exclusivamente ao soberano do mundo. O entendimento humano, que sua ignorância e seus temores haviam reduzido ao desespêro, imaginou as noções obscuras e vagas com que adornou seu deus, julgando que não lhe podiam desagradar, contanto que lhe fizessem totalmente incomensurável e impossível de ser comparado a tudo quanto de mais sublime se conhecia.

Daqui provém o atributo negativo com que o fantasma da divindade tem sido adornado, a fim de formar um ser distinto de todos os outros, e impossível de ser conhecido pelas faculdades humanas.

Os atributos teológicos e metafísicos que foram dados a Deus, não apenas uma pura negativa das qualidades que se acham no homem ou nos sêres que conhece, e supõem a divindade isenta do que chamamos em nós mesmos fraquezas e imperfeições. Dizer que Deus é infinito, é afirmar que, muito diferente dos homens e dos outros sêres que conhecemos, não se acha circunscrito aos limites do espaço[2].

[1] O certo é que toda religião está fundada sobre o princípio absurdo de que se deve crer cegamente o que se não pode entender. A teologia chega até a dizer que todo homem, por sua natureza, deve estar na ignorância do que pertence a Deus.

[2] Hobbes diz que tudo o que imaginamos tem fim, e que, por conseguinte, a palavra infinito não

Dizer que Deus é eterno, é dizer que não terá nem principio nem fim; dizer que é imutável, significa que não está como nós sujeito a mudar; dizer que é imaterial, é querer dar-nos a entender que sua substância ou sua essência é de uma natureza que não podemos conceber, e que deve ser, por conseguinte, totalmente diferente da que conhecemos.

Dêste conjunto confuso de qualidades negativas, resulta o deus teológico ou o todo metafísico, de que não poderemos jamais formar a menor idéia, pois nêle se acham reunidas a infinidade, a imensidade, a espiritualidade, a ciência, a ordem, a sabedoria, a inteligência e o poder ilimitado. Sua loucura lhes fêz crer que, combinando estas palavras vagas, ou estas modificações, poderiam fazer um deus poderoso, quando assim apenas elaboraram uma mera ilusão. Imaginaram estultamente que estas perfeições ou qualidades deviam convir a êste deus, porque não convinha a nenhum dos sêres que conhecemos; julgando que devendo ser incompreensível, era preciso que tivesse umas qualidades inconcebíveis. Estes são os materiais de que se serve a teologia para formar o ídolo que quer o gênero humano adore de joelhos. Um ser tão vago, tão incapaz de ser concebido ou definido, e tão afastado de tudo quanto os homens podem conhecer ou sentir, não está seguramente na possibilidade de fixar seus olhares inquietos, porque seu entendimento requer outras qualidades mais adeqüadas a serem conhecidas e julgadas. Assim, depois de haver sutilizado êste deus metafisico, e de haverem-no feito tão diferente de tudo quanto conhecemos, a teologia viu-se na necessidade de aproximá-lo do homem, depois de tanto o haver afastado; para isto lhe torna a construí-lo como um dêles, dando-lhe as qualidades morais que possuem, porque sabem que do contrário seria impossível persuadir a um mortal de que pode haver relações entre êle e o ser aéreo, fugitivo e incomensurável que o fazem adorar. Percebe-se também que êste deus extraordinário só serve para exercitar a imaginação de alguns especuladores, cujo cérebro se acostumou a forjar ilusões, e a

pode formar nenhuma idéia. Veja-se Leviathan, cap. 3. Outro teólogo fala sobre o mesmo assunto do modo seguinte: "A palavra infinito confunde as idéias que poderíamos ter sobre Deus e faz do ser mais perfeito, o mais imperfeito e desconhecido para nós; porque infinito é uma negativa que, significa que não tem fim nem limite, nem medida; por conseguinte, não tem natureza determinada; do que resulta que não deve ser nada". Ao qual acrescenta, que só o costume podia fazer-nos adotar esta palavra, que sem ela nos pareceria contraditória e fora de sentido. Veja-se Scherlock, Vindie. of Trinity, pág. 77.

tomar uma simples palavra por uma realidade; enfim, conheceu que o maior número dos filhos materiais da terra, necessitam de um deus mais análogo, mais sensível e mais capaz de ser conhecido. Em vista disto, a divindade, apesar de sua essência, foi revestida de qualidades humanas, sem que ninguém tenha deixado de ver sua incompatibilidade com um ser tão essencialmente diferente do homem, e que não pode, por conseguinte, ter suas propriedades nem ser modificadas como êle.

Nenhum viu que um ser imaterial e sem possuir órgãos corporais, não podia pensar nem obrar como um material, que sua organização particular o faz suscetivel de qualidades, de sentimentos, de vontades e de virtudes. A necessidade de aproximar Deus do homem fêz superar todas estas contradições, e a teologia obstina-se sempre em atribuirlhe umas qualidades que o entendimento humano em vão poderia conceber ou conciliar. Segundo ela, um espírito puro foi o motor do mundo material; um ser imenso pode encher o espaço sem excluir dêle a natureza; um ser imutável é a causa das mudanças contínuas que se operam no mundo; um ser todo-poderoso não pode impedir o mal que lhe desagrada; a origem de toda a ordem tem de sofrer a desordem; numa palavra: as qualidades maravilhosas do deus teológico são desmentidas a cada momento.

As mesmas contradições se acham nas perfeições ou qualidades humanas que se lhe têm atribuído para que o homem forme uma idéia dêle; estas qualidades que, segundo êles, Deus possui eminentemente, desmentem-se a cada momento. Asseguram-nos que é bom; a bondade é uma qualidade conhecida, pois se acha em alguns dos sêres de nossa espécie; desejamos sobretudo achá-la naqueles de que dependemos: dizem-nos que a de Deus se mostra em todas as suas obras; logo nós, que damos o título de bom ao que produz um efeito que aprovamos, devemos dá-lo ao autor da natureza. Mas já que é o autor de todas as coisas, as dores da gôta, o ardor da febre, os contágios, as fomes e as guerras que desolam o gênero humano devem ser-lhe igualmente atribuidos. Quando me acho com as dores mais agudas, quando pereço na

indigência e nas enfermidades, e quando gemo sob a opressão, onde está para mim a bondade de Deus?

Quando um govêrno negligente ou perverso produz e multiplica a miséria, a esterilidade e o despovoamento de minha pátria, que bondade tem Deus para ela? Quando as revoluções mais terríveis, os dilúvios e os tremores de terra absorvem a maior parte do globo que habito, onde fica a bondade de Deus, e a formosa ordem que sua sabedoria pôs no Universo?

Quem me fará crer em sua bondade, quando vejo que zomba da espécie humana? Bom modo tem Deus de provar sua ternura em afligir-nos, em entristecer-nos e enviar-nos tôda espécie de males.

Que Deus tão sábio e tão poderoso deve ser êste, que não pode conservar sua obra sem destruí-la, e que não pôde dar-lhe desde um princípio a perfeição e consistência de que era suscetível?

Dizem que Deus criou o universo para o homem, por que queria que fôsse depois dêle o rei da natureza. Excelente monarca! Uma grama de areia, uns átomos de bilis e alguns humores agitados bastam para destruí-lo. Quer que a natureza inteira lhe sirva de domínio e não se pode defender contra os seus mais leves golpes! Faz um Deus para si sòmente, supõe-no continuamente ocupado de sua conservação e de sua felicidade, crê que o criou todo para êle, e com semelhantes idéias quer dizer-nos que é bom! Como é possìvel que não veja que sua bondade se desmente a cada momento? Como não ver que as feras que julga submetidas a seu império devoram freqüentemente a seus semelhantes, que o fogo os consome, que o oceano os traga, e que até os elementos cuja ordem tanto admira os tornam vítimas de suas horrendas desordens? Como não percebe que a força que chama Deus, que quer que trabalhe sòmente para êle, que supõe únicamente ocupada de sua espécie, lisonjeada com seus elogios, e enternecida com seus rogos, não possa ser boa, pois obra por necessidade? Efetivamente, ainda em suas idéias, êste Deus é uma causa universal, e deve pensar no sustento do grande todo de que loucamente o distinguiram, pois êste ser, segundo êle mesmo, é

o Deus da natureza, do mar, dos rios, das montanhas, do globo de que formam uma parte tão pequena, e de tudo o mais que vemos no espaço e ao redor do sol que nos aquece.

Que cessem de obstinar-se em verem-se êles sòzinhos na natureza, e que não se lisonjeiem de que o gênero humano, que se renova e desaparece como as folhas das árvores, possa absorver todos os carinhos do agente universal, que, segundo êles, regula o destino de todas as coisas.

Que comparação pode haver entre a raça humana e a Terra? Qual pode haver entre esta e o Sol? E, enfim, qual pode existir entre êste e uma infinidade de astros, que a uma distância imensa enchem a abóbada do firmamento, não para alegrar seus olhares, nem excitar sua admiração, como o imaginam, mas para ocupar o lugar que a necessidde lhes destinou?

Que se ponha cada qual no seu lugar e reconheçamos em tôda a parte os efeitos da necessidade, e em nossos bens ou males os diferentes modos de obrar dos sêres dotados de propriedades diversas que formam o conjunto da Natureza; deixemos de supô-la um motor capaz de bondade ou de malicia, de qualidades humanas e de intenções que não podem existir senão em nós mesmos. Apesar da experiência que a cada instante desmente as intenções bondosas que o homem dá a seu deus, nunca cessa de chamar-lhe bom. Quando nos queixamos das desordens e das calamidades de que somos tão freqüentemente vítimas e testemunhas, dizemnos que êstes males são aparentes, e que se nosso entendimento pudesse sondar a profundidade da sabedoria divina, e os tesouros de sua bondade veríamos sempre o maior bem resultar do que chamamos mal. Todas estas respostas frívolas não poderão nunca chegar a fazer-nos ver o bem, mais que nos objetos que afetam de um modo desagradável a nossa atual existência; enquanto consideramos como desordem tudo o que nos faz mal, por momentâneo que seja. Se Deus é o autor das causas que produzem sôbre nós êstes dois modos de obrar tão opostos, devemos concluir que tanto é bom como mau, salvo se confessar que não é nem uma nem outra coisa e que obra necessàriamente.

Um mundo em que o homem tem tantos males não pode estar submetido a um deus perfeitamente bom; um mundo no qual o homem tem tantos bens não pode ser obra de um um deus mau. É, pois, preciso admitir dois princípios igualmente poderosos e opostos um ao outro, ou concordar que Deus é alternativamente bom e mau, ou, enfim, confessar não lhe é possível proceder de outro modo; em cujo caso seria inútil adorá-lo e ainda rogar-lhe, pois seria somente o destino, a necessidade das coisas, a menos que estivesse submetido às regras invariáveis que se houvesse impôsto a si mesmo.

Para justificar êste deus dos males que faz sofrer o gênero humano, diz-se que é justo, e que nos faz sofrer em castigo das injúrias que recebeu dos homens. Logo o homem tem o poder de fazer sofrer a seu Deus; mas para que um ofenda ao outro é preciso supor que há relações entre êles. Mas quais pode haver entre um débil mortal e o ser infinito que criou o mundo? Ofender a alguém é diminuir a soma de sua felicidade, afligi-lo, prová-lo de alguma coisa, e dar-lhe um sentimento doloroso. Como é possível que o homem possa alterar o bem-estar do soberano todo-poderoso da Natureza, cuja felicidade é inalterável?

Como as ações físicas de um ser material, hão de poder influir sobre uma substância imaterial, e fazê-la participe de algumas sensações incômodas? Enfim, como uma débil criatura que recebeu de Deus seu ser, sua organização e o temperamento de onde provêem suas paixões, como também seu modo de pensar e de obrar, pode ir contra a vontade de uma força irresistível, que não pode consentir a desordem ou o pecado?

Por outra parte, a justiça, segundo as idéias que podemos formar dela, consiste numa disposição permanente de dar a cada um o que lhe é devido.

A teologia nos repete sem cessar que Deus não deve nada a ninguém, que os bens que nos concede são os efeitos gratuitos de sua bondade, e que pode, sem infringir sua eqüidade, dispor da obra de suas mãos, e ainda enchê-la de miséria se lhe parece bem. Em tudo isto não há sombra de

justiça, somente a mais horrenda tirania, e o abuso mais chocante de seu poder. Efetivamente, não vemos todos os dias sofrer a inocência, a virtude derramar lágrimas, e o crime triunfar e ser recompensado sob o império dêste deus E quem tanto nos elogiam a justiça? A isto me dizem que estes males são passageiros; mas supondo que assim seja, deus é injusto, ao menos por algum tempo; e se é bom como dizem, como pode consentir que seus amigos sofram um só instante? Se tudo sabe, que necessidade tem de fazer a prova de seus favoritos, de quem nada tem que temer?

E se verdadeiramente é todo-poderoso não poderia impedir que tivessem estas desgraças passageiras, e dar-lhes de uma vez uma felicidade duradoura? Se seu poder é invencível, que pode temer das vãs conspirações que se fazem contra êle? Que homem que estivesse cheio de bondade e de humildade não desejaria com ardor que todos os seus semelhantes fossem felizes? Sim, Deus tem mais bondade em si só do que poderia ter tôda a raça humana, como não se serve dela para fazernos a todos felizes? O contrário é o que ocorre: não há uma criatura sôbre a terra que possa estar contente. Para um mortal que goza, há um milhão que sofre; para um rico que vive na abundância, há milhões de pobres que carecem até do mais necessário. Nações inteiras se vêem às vêzes na indigência de satisfazer os caprichos de alguns grandes ou príncipes que não são mais ditosos. Numa palavra, sob um Deus todo-poderoso, cuja bondade não tem limites, tôda a terra está regada com as lágrimas dos miseráveis. E que razão dão para isso?. Respondem friamente que os decretos de Deus são impenetráveis. Neste caso podemos perguntarlhes, que direito têm para raciocinar sôbre êle? Qual é seu fundamento para atribuir-lhe uma virtude que não podem penetrar, e que idéia se podem formar de uma justiça que não se parece em nada à do homem? Dizem que a justiça de Deus está suavizada por sua clemência, sua misericórdia e sua bondade. Mas que quer dizer clemência? É acaso outra coisa que uma derrogação das leis severas de uma justiça exata e rigorosa que faz impor a um o castigo que havia merecido? A clemência num príncipe é ou a violação da justiça ou a exceção de alguma lei excessivamente rigorosa. Mas podem sê-lo acaso as leis de um Deus

infinitamente bom, sábio e eqüitativo? E se é verdade que é imutável, como há de se afastar delas um só instante? É verdade que aprovamos a clemência de um soberano, quando sua excessiva facilidade não é prejudicial para a sociedade; mas só a estimamos porque anuncia nêle a humanidade, a mansidão, e uma alma compassiva e nobre, qualidades que em nossos dons preferimos ao rigor, à dureza, e à inflexibilidade; pôsto isto de lado, tôda a lei humana é defeituosa, e é impossível que possa prever todas as circunstâncias e todos os casos. Os castigos que dão não são sempre justos e proporcionados ao delito; mas êste não deve. ser o caso quando se trata de um deus que consideramos per- feito, justo e sábio; suas leis devem necessàriamente ser tão perfeitas, que não possam necessitar de inovação alguma; por conseguinte, a divindade não pode criar nelas nenhuma exceção, sem derrogar sua imutável eqüidade.

A vida futura foi inventada para pôr a coberto a justiça da divindade, e desculpá-la dos males que tão amiúde faz sentir aos seus maiores favoritos neste mundo. Nela dizem que o monarca celeste proporcionará aos seus escolhidos uma felicidade inalterável em recompensa do que padeceram sôbre a terra. O reino dos céus será um prêmio inapreciável para os que tenham sofrido as provas do todo-poderoso durante a vida. Tudo isto é muito bom, é verdade; mas o que se deve considerar é se esta invenção é capaz de dar-nos idéias precisas e capazes para justificar a providência. Já que Deus nada deve às suas criaturas, que direito têm estas para reclamar no outro mundo uma felicidade que não houve por bem conceder-lhes neste? Este direito, dizem-nos, foi-nos dado nas revelações de seus oráculos; mas quem nos pode assegurar que êstes oráculos sejam seus? E, por outra parte, é evidente que o sistema desta vida convence a Deus de injustiça, ao menos passageira. Mas uma injustiça, por passageira que seja, deixará por fim de destruir a imutabilidade da divindade? Afinal, se esta é o princípio de todas as coisas é claro que é a causa primeira ou então o cúmplice das injúrias que lhe fazem. Não é o verdadeiro autor do mal ou do pecado que permite quando podia impedi-lo? Logo, como pode castigar justamente aos que se tornam culpados de um pecado?

O que dissemos até agora basta para fazer-nos ver a multidão de contradições e de hipóteses extravagantes a que os atributos que a teologia dá a Deus devem necessàriamente levar: um ser revestido de tantas qualidades discordantes será sempre inconcebível, e quantas noções se nos possam apresentar se destruirão umas às outras. Este Deus, dizem, criou o céu, a terra e todos os sêres que a habitam para sua glória; mas um monarca superior a todos os sêres, que não tem rivais nem iguais na Natureza, e que não pode ser comparado a nenhuma de suas criaturas, que desejo pode ter de glória? Pode acaso temer ser envilecido aos olhos de seus semelhantes? Que necessidade pode ter da estima e da admiração dos homens? O amor da glória não é mais que o desejo de dar aos nossos semelhantes uma grande idéia de nós mesmos, e é digna de elogio quando nos determina a fazer coisas úteis e grandes; mas o mau é que quase sempre é uma debilidade de nossa natureza, ou o desejo de distinguir-nos dos sêres com os quais nos comparamos. O Deus de que nos falam deve estar isento desta paixão, porque não tendo nem semelhantes nem êmulos, não pode ofender-se com as idéias que dêle se têm. Seu poder não pode ter diminuição; e, finalmente, já que nada pode perturbar sua felicidade eterna, que devemos inferir senão que não é suscetível de nenhum desejo de glória, nem sensível aos louvores dos homens? Sendo tão zeloso de suas prerrogativas, de sua categoria e de sua glória, por que permite que tantos homens o ofendam? Por que permite que as opiniões de alguns lhe sejam tão pouco favoráveis? Qual é o motivo de alguns lhe recusarem o incenso que lhe agrada à vaidade? Como permite que um mortal como eu se atreva a atacar seus direitos, e até sua própria existência? Alguns me dirão que é para castigar-me por ter abusado de suas graças; mas por que permite que eu abuse delas? Por que não são suficientes para fazer-me proceder segundo suas intenções? Porque te fêz livre, dir-me-ão. Mas quem o manda dar-me uma liberdade de que devia prever que iria abusar? Que espécie de presente é êsse que me dá a faculdade de desafiar seu poder, de corromper a seus adoradores e de fazer-me eternamente desgraçado? Quanto mais teria valido para mim nunca ter nascido, ou ao menos tê-lo feito entre brutos e pedras, do que ver-me colocado entre os sêres inteligentes para exercer o fatal poder de perder a mim

mesmo, e de ultrajar, como me aprouver, sua bondade, e quanto mais eficazmente teria trabalhado para a sua glória, se me tivesse obrigado a render-lhe honras para obter a felicidade!

O sistema mal fundado da liberdade do homem, que destruimos, foi visivelmente imaginado para lavar, o autor da natureza, da culpa de ser origem e causa primitiva de todos os crimes de suas criaturas. Este funesto presente dado um Deus infinitamente bom, fará, segundo as sinistras idéias da teologia, que a maior parte dos homens seja eternamente castigada pelas faltas momentâneas que possa ter cometido neste mundo; os suplicios mais atrozes foram reservados pela grande justiça de um deus misericordioso a êstes sêres frágeis, por seus delitos passageiros, seus vagos raciocínios, seus erros involuntários e pelas paixões necessárias, que dependem do temperamento que êste deus teve a bondade de dar-lhes, das circunstâncias em que os pôs, ou então da liberdade, que não deveria nunca dar a uns sêres capazes de abusar dela. Chamaríamos a um pai de bom, justo, clemente e misericordioso, se armasse a mão do filho de caráter vivo, e do que conhecesse a imprudência, com uma faca bem afiada, e que depois o castigasse durante toda a sua vida por ter-se cortado com ela? Chamaríamos justo, clemente e misericordioso a um principe que, não proporcionando o castigo à ofensa, desse um tormento infinito a um vassalo, porque éste, num momento de embriaguez, ferira levemente sua vaidade, embora sem fazer-lhe danos sobretudo quando nos disse que o próprio príncipe o havia embriagado? Chamaríamos de todo-poderoso a um monarca, cujos estados se achassem em tal desordem, que à exceção de alguns vassalos fiéis, todos os outros o insultassem e desprezassem sua vontade? Ah! teólogos, teólogos! confessai que vosso deus não é mais que um montão de qualidades que formam um todo tão incompreensível para vosso entendimento quanto para o meu. Tanto o carregastes de atributos incompatíveis que chegastes a fazer dêle uma mera ilusão e todas as hipóteses do mundo não se podem manter sem sua existência.

A estas dificuldades me responderão talvez que a bondade, a sabedoria e a justiça de Deus são tão eminentes e tão pouco análogas às nossas, que não têm relação alguma com elas,

ainda quando se achem reunidas tôdas num só: como diria que formei uma idéia dessas perfeições, se são tão pouco semelhantes às minhas, e às dos outros sêres de minha espécie? Se a justiça de Deus é o que chamamos injustiça: se sua bondade, sua clemência e sabedoria não têm outro modo de manifestar-se senão trazendo-nos prejuízos; se todas essas qualidades divinas são contrárias às idéias que temos delas, e, finalmente, se conforme a teologia, tôdas as noções humanas não têm nem pés nem cabeça, como pode um homem como eu acreditar que conhece as da divindade e explicá-las aos outros? Acaso a teologia daria ao entendimento o dom inapreciável de entender o que nenhum outro homem pode entender? Será verdade que dá aos que a seguem uma idéia precisa de um deus que não pode ter nenhuma? Não será acaso a teologia um deus?

Fecham-nos a bôca quando nos dizem que o próprio Deus falou, e se fêz conhecer dos homens; mas pergunto: quando e a quem falou é onde estão seus oráculos divinos? Cem mãos se levantam juntas, para fazer-nos ver livros tão absurdos como discordantes: tomo-os, leio-os e vejo em tôda a parte que o deus da sabedoria falou na linguagem mais obscura, mais insidiosa e menos razoável; tudo me prova que sua bondade consiste em ser cruel e sanguinário; que sua justiça foi injusta, parcial e iniqua, e que sua misericórdia promete os castigos mais atrozes às desgraçadas vitimas de sua ira. Por outra parte, quantos obstáculos se me apresentam quando quero comprovar as pretensas revelações de uma divindade, que nunca se serviu da mesma linguagem em dois paises diferentes, que falou em tantas partes, tantas vêzes e tão diversamente, que parece ter-se revelado apenas para submergir o entendimento humano na maior perplexidade!

As supostas relações entre os homens e seu deus não podem ter outra base que a das qualidades morais; mas se estas não são conhecidas dos primeiros, é claro que não podem servir-lhes de exemplo. Para que estas qualidades fossem imitadas, era necessário que fossem conhecidas; mas, como posso eu imitar um deus, cuja bondade e justiça não se parecem em nada às minhas? Se Deus não é nada do que somos, como podemos propor-nos a imitá-lo embora de longe, ou seguir a

conduta conveniente para agradá-lo? Quais podem ser efetivamente os motivos do culto, das homenagens ou da obediência que nos dizem devemos render a êste ser supremo, se não o estabelecemos sobre sua bondade, sua veracidade, sua justiça, numa palavra, sôbre as qualidades tais quais podemos conhecer? E como as poderemos conhecer, se não são as mesmas nêle que em nós?

A isto me dirão que não pode haver proporção entre o criador e sua obra, que o barro não pode perguntar ao oleiro, porque me fizeste assim? Mas se não há proporção nem analogia entre o operário e sua obra, que relações pode haver entre êles? Se Deus é incorpóreo, como pode obrar sôbre o meu corpo? Ou melhor, como eu, que o seu, posso obrar sôbre êle, ofendê-lo, perturbar o seu repouso e excitar a sua cólera? Se o homem, relativamente a Deus, é como um vaso de barro, que rogos e que graças deve êste vaso ao oleiro por lhe ter dado a forma que tem? Se o oleiro não fôra um insensato não se irritaria contra o seu vaso por estar mal formado, ou não poder servir ao uso a que o destinara. O que pode fazer é quebrá-lo, porque o vaso não teria nem meios nem motivos para impedi-lo ou apaziguar a sua cólera; terá que suportá-lo, porque será um louco que, em vez de refazê-lo para dar-lhe uma forma mais conveniente aos seus designios, o quebrará.

Estas noções nos demonstram que os homens não têm mais relações com Deus que as pedras, e que Deus não tem nada que fazer com êles, nem mostrar-lhes justiça nem bondade; êles, por sua parte, não têm nada que fazer com êle. Todas as relações que existem entre os homens são reciprocas, e seus deveres estão fundados apenas sôbre suas necessidades. Se a divindade não tem necessidade dêles, nada lhes deve, e, por conseguinte, não é possível que a ofendam. Não obstante, a autoridade de Deus só pode ser fundada sôbre o bem que proporciona aos homens e os deveres dêstes não podem ter outro motivo que a esperança da felicidade; logo, como não a deve, tôdas as suas relações se acabam. Assim é que, de todos os modos, o sistema teológico destrói a si mesmo. Como é possível que a teologia não possa chegar a conhecer, quanto mais exalta e exagera o seu Deus, tanto mais incompreensivel o

torna para nós, e que quanto mais se afasta, mais debilita as relações que nos tinha suposto? Se o soberano da Natureza é um ser infinito e totalmente diferente de nossa espécie, e se o homem não é aos seus olhos mais que um pouco de barro, é claro que não pode haver relações morais entre sêres tão pouco análogos, e que a vasilha que formou não pode ser capaz de raciocinar sobre êle.

Apesar disso, todo culto está formado sôbre as relações entre o homem e seu deus; tôdas as religiões do mundo têm seu déspota; mas como o despotismo é um poder injusto, atribuí-lo à divindade é derribar o edifício construído com a sua bondade, a sua justiça e a sua sabedoria infinitas. Vendo os homens os males de que se viam acometidos neste mundo, sem poder adivinhar o motivo da cólera divina, não puderam sequer compreender que o dono da Natureza era um sultão que nada devia aos seus vassalos, que estava isento das leis e das regras que êle mesmo havia prescrito aos outros; que podia ser injusto quando lhe apetecia, e que tinha o direito de não pôr limites à sua vingança. Afinal os teólogos pretenderam que Deus era muito capaz de destruir o universo que sua sabedoria havia criado, apesar de que êles mesmo diziam que a ordem e as leis maravilhosas dêste universo são a maior prova de sua existência[1].

Numa palavra, a teologia põe no número das qualidades de Deus, o privilégio incomunicável de proceder contra tôdas as leis da Natureza, dizendo que o culto que nos dizem que lhe devemos, está fundado sôbre sua razão, sua justiça e sua fidelidade. Que mar de contradições! Um ser que pode tudo, e que, em seus decretos eternos sôbre as criaturas, pode escolhê-las e abandoná-las, fazê-las felizes ou desgraçadas; que pode fazê-las servir de brinquedo aos seus caprichos, afligi-las e até destruí-las, como a todo o universo, que pode ser senão um tirano ou um demônio? Que coisa pode haver mais horrenda que as conseqüências imediatas das idéias que nos dão de seu deus os que nos dizem amá-lo, servi-lo, e obedecer às suas ordens? Quanto mais valeria depender de uma matéria cega ou privada de inteligência, de uma pedra ou de uma madeira, do

[1] Ao menos concebemos, diz o doutor Gastrelle, que Deus, se quiser, pode destruir a construção do mundo. Veja-se a "Defesa da religião tanto natural como revelada".

que de uma divindade que nos estende seus laços, convida-nos a pecar, permite que cometamos crimes que nos poderia evitar para poder-nos castigar depois, sem utilidade nem para si nem para os outros.

Semelhante ser só pode inspirar terror; seu poder nos arrancará muitas homenagens servis; chamá-lo-emos bom para lisonjeá-lo; mas, sem resolver todas as coisas, nunca poderemos amá-lo, quando refletimos que não nos deve nada, e que pode castigar as suas criaturas por ter abusado de sua liberdade, ou por não ter tido as graças que não lhes quis dar. Assim, supondo que Deus não tem nada que fazer conosco, não fazemos mais que minar os fundamentos de seu culto. Uma teologia que diz que Deus só criou os homens para fazê-los eternamente desgraçados, demonstra-nos que é um espírito malvado, cuja malícia é inconcebível, e infinitamente maior que a crueldade dos sêres mais depravados de nossa espécie. Tal é, não obstante, o deus que têm a semvergonhice de propor-nos por modêlo! Tal é a divindade que adoram as nações que se dizem mais sábias deste mundo!

E quererão ainda que o caráter moral da divindade, quer dizer, sua bondade, sabedoria e eqüidade, sirva de base para a ciência dos deveres que unem entre si os sêres de nossa espécie? Mas como suas perfeições e bondade se desmentem a cada momento, para dar lugar a maldades, injustiças e severidades, não há mais remédio senão julgá-la inconstante, caprichosa, desigual em sua conduta, e sempre em contradição consigo mesma. Com efeito, assim que a vemos favorável ou disposta a prejudicar o gênero humano; tanto a vemos amiga da razão, da sociedade e da felicidade, como inimiga da virtude. Não obstante, como vimos que os mortais, cheios de terror, não se atrevem a confessar a si mesmos que seu deus é injusto nem sequer se acreditam autorizados a sê-lo também, deduzem apenas que tudo o que fazem de conformidade com as suas ordens, ou com o intuito de agradá-lo, deve ser bem feito, por pior que pareça aos olhos da razão. Supõem-no capaz de criar o justo e o injusto, e de mudar o bem em mal, o mal em bem, o falso em verdadeiro, e o verdadeiro em falso; numa palavra: dão-lhe o direito de alterar a própria essência eterna das coisas.

Fazem êste deus superior às leis da Natureza e da virtude, crêem não proceder mal ao seguir seus preceitos tão absurdos, tão contrários à moral, e tão nocivos ao repouso da sociedade. Com semelhantes princípios, os horrores que a religião faz cometer não nos devem de nenhum modo assombrar; a religião mais atroz foi sempre a mais conseqüente[1].

Tendo fundado a moral sôbre o caráter de um Deus que muda a cada momento, o homem não soube em que fixar-se, nem sôbre que devia a Deus, nem que devia a si mesmo e aos outros; dêste modo nada houve mais perigoso que persuadi-lo de que existia um ser superior à Natureza, ao qual, para ser feliz em outra vida, era preciso nesta sacrificar tudo; suas ordens e seu exemplo deveriam necessàriamente ser mais poderosos que os preceitos da moral humana. Os adoradores dêste Deus não puderam escutar a Natureza e a razão, senão quando estavam por casualidade de acordo com elas. Em conseqüência destas idéias, o homem religioso não se atreve nunca a examinar as vontades e a conduta do déspota celeste segundo as regras comuns. Todo inspirado que se pressente de sua parte, como encarregado de interpretar seus oráculos, terá o direito de torná-lo injusto e criminoso, porque seu primeiro dever será o de obedecer a seu Deus.

Estas são as conseqüências fatais e necessárias do caráter moral que se atribui à divindade, e da opinião que persuade aos mortais de que devem obedecer cegamente ao soberano absoluto, cuja vontade arbitrária regula todos os seus deveres. Os primeiros que se atreveram a dizer aos homens que em matéria de religião não lhes era permitido consultar a razão e os interêsses da sociedade, tinham sem dúvida proposto torná-los instrumentos de sua própria maldade. Sem dúvida

[1] A religião moderna da Europa causou mais estragos que todas as outras superstições conhecidas; mas nesta parte foi sempre mais conseqüente com os seus princípios. De que serve pregar a tolerância e a mansidão em nome de um deus despótico que tem direito a todas as homenagens da terra, que quer que se admitam alguns dogmas, que castiga cruelmente as opiniões erróneas, e heas, e que exige um êlo ardente de seus adoradores? Semelhante deus só pode formar fanáticos e perseguidores de todo homem conseqüente. A teologia do dia é um veneno ativo capaz de infestar todo o mundo pela importância que lhe é atribuída. A força da metafísica, os teólogos fizeram-se absurdos e maus por sistema, e admitindo as idéias odiosas que deram à divindade, fol impossível convencê-los de que deviam ser humanos, equitativos, pacíficos, indulgentes e tolerantes. Pretenderam e provaram.que estas virtudes humanas não tinham nada que ver com a causa de religião, e que, ao contrário, não seriam mais que crimes para com o monarca celeste, a quem tudo devia ser sacrificado.

dêste êrro radical dimanaram todas as extravagâncias que as diferentes religiões representaram sôbre a terra, os furores sagrados que a banharam em sangue, as perseguições desumanas que talaram as nações, numa palavra todas as horríveis tragédias executadas sob o nome do todo-poderoso. Sempre que se quis fazer os homens insociáveis, foi dito que Deus assim mandava; de modo que os próprios teólogos tiveram todo o cuidado de difamar o fantasma que êles mesmos haviam elevado por seus interêsses sobre os despojos da razão humana, e que, apesar de sua natureza desconhecida é muito preferível a um deus tirânico, que não pode deixar de ser odioso para toda a alma honrada. São eles mesmos os destruidores de seu idolo, pelas qualidades contraditórias que lhes quiseram atribuir; êles são também, como veremos mais adiante, os que tornaram incerta a moral, fundando-a sôbre um deus inconstante, e em geral muito mais injusto e cruel do que bondoso; êles são os que derruem, autorizando o crime e a barbárie em nome do soberano do universo, e proibindo-lhes o uso da razão, a única que deveria guiar as nossas ações.

Seja como fôr, se se admitir apenas por um minuto que Deus possui tôdas as virtudes humanas num grau de perfeição infinito, teremos que reconhecer que não pode aliá-las com os atributos metafísicos, teológicos e negativos de que acima falamos. Se Deus é um espírito puro, como há de poder proceder como o homem, que é um ser corporal? Um espírito puro não vê nada, não ouve nem entende nossos rogos; não pode enternecer-se com as nossas misérias, porque não tem os órgãos capazes de poder excitar nêle os sentimentos de piedade. Se suas disposições podem mudar, não é imutável; se a Natureza inteira, sem ser êle mesmo, pode existir com êle, não é infinito; não pode ser todo-poderoso, se permite o mal e as desordens do mundo; não pode estar em todas as partes, se não está no homem que peca, ou se retira no momento de pecar. De modo que de qualquer maneira que consideremos êste Deus, suas qualidades humanas se destroem umas às outras, e não podem de nenhuma maneira combinar-se com os atributos sobrenaturais que a teologia lhe dá.

Quanto à revelação de suas vontades, longe de ser uma

prova de sua bondade ou de sua ternura para com os homens, o é de sua malícia, pois isto seria uma prova de que os deixou ignorar por muito tempo o que mais deviam saber. Esta revelação a um curto número de homens privilegiados, anunciava nêle mais uma predileção injusta que a bondade do pai da raça humana; isto iria contra a imutabilidade divina, pois seria uma prova de que desejava que os homens ignorassem umas vezes o que queria que soubessem outras. Sendo assim, tôda revelação é injusta e contrária à noção que nos dão de sua justiça e de sua bondade, que não teria necessidade de revelação para dar-se a conhecer, para instruir e convencer os homens, inspirar-lhes as idéias que deseja, e, numa palavra, dispor de seus entendimentos e de seus corações. Mas, que seria se quiséssemos examinar detalhadamente todas as revelações que nos dizem haver sido feitas aos mortais? Nelas veremos que êsse Deus não fala mais que de um modo indigno de um sábio; procede de um modo contrário às noções de eqüidade; anuncia oráculos incompreensíveis; pinta-se a si mesmo de um modo incompreensível com suas perfeições infinitas; exige umas puerilidades que lhe degradam aos olhos da razão e perturba a ordem da Natureza, para poder convencer às suas criaturas, sem que, apesar disto tudo, possa inspirar-lhes os sentimentos e o modo de conduta que queria que tivessem. Afinal, veremos que Deus não se manifestou nunca, a não ser para anunciar os mistérios mais inexplicáveis, dogmas ininteligíveis, e para pôr o entendimento humano no temor, na desconfiança e na perplexidade, que serviram de fonte inesgotável a todas as disputas dos mortais[1].

Isso nos demonstra que as idéias que a teologia nos dá da divindade, são sempre confusas e prejudiciais para o repouso humano. Estas noções obscuras seriam de muto pequena conseqüência, se os homens não as considerassem como importantes, e se não tirassem delas umas deduções perniciosas para êles mesmos. Como não teriam nunca uma medida fixa para julgar dêste ser inventado pela imaginação, nunca

[1] É evidente que toda revelação misteriosa não pode provir de um ser sábio e inteligente, pois se fala, é de crer que o fará para ser entendido daqueles a quem se manifesta. Falar para não o ser, evidencia loucura ou má-fé. Logo é claro que o que os sacerdotes chamam mistérios, são umas invenções feitas para servir de véu à sua ignorância, porque, quando se lhes pergunta a resolução de alguma dificuldade, respondem é um mistério. Em suma, seu interèsse exigia que os homens nada entendessem disso.

poderiam estar de acordo sôbre a idéia que deviam formar dêle. Daqui nasceu a diversidade das opiniões religiosas, fonte de tanta disputa insensata, e que foram sempre olhadas como muito essenciais, e por conseguinte interessaram à tranqüilidade das nações. Um homem que tenha o sangue quente, não poderá contentar-se com o deus de um fleugmático; um homem enfêrmo, bilioso e descontente não terá o mesmo deus que o que goza de um temperamento são; um homem bom, eqüitativo e compassivo não forjará a mesma idéia que outro duro, inflexível e mau. Cada indivíduo modificará sempre seu deus de maneira semelhante a seu modo de ser ou de pensar, e, por conseguinte, o sábio, honrado e sensato, não poderá nunca acreditar numa divindade cruel.

Não obstante, como o temor presidiu sempre à criação dos deuses, sua idéia fêz tremer os mortais, e despertou em seu entendimento as idéias mais lúgubres, atirando logo sua imaginação na inquietude, como enchendo-a de fogo. A experiência de todos os séculos prova que êste nome vão, que se tornou para todo o gênero humano a coisa mais importante, enche tudo de consternação e produz, nos entendimentos, os maiores estragos. É coisa muito difícil que um temor contínuo, que é a mais incômoda de todas as paixões, amargure, com o decorrer do tempo, os temperamentos mais moderados.

Se um misantropo, que não gostasse do gênero humano, tivesse formado o projeto de pôr os homens na maior perplexidade, não teria podido imaginar um meio mais eficaz que o de apresentar-lhes continuamente um ser desconhecido, que lhes tivesse anunciado como objeto de todas as suas esperanças, o modêlo de suas ações, e finalmente, como a coisa mais importante da vida, porque sua felicidade, neste mundo, não dependeria mais que dêle mesmo. E que seria se a estas idéias, tão capazes de per si de perturbar o cérebro, ajuntasse a de um monarca absoluto que não tenha outra regra além de sua vontade, nem qualquer dever, que possa castigar eternamente as ofensas que se lhe fizeram, que se irrite das idéias e dos pensamentos dos homens que, sem o saber, podem incorrer em sua desgraça? Unicamente o nome de um ser semelhante bastaria para encher de terror a todos os que o ouvissem

pronunciar o nome. Quais seriam os tormentos a que se condenariam voluntàriamente para poder adivinhar o que era êste ser tão terrível, para descobrir o segrêdo de agradá-lo, e imaginar tudo o que pudesse desarmar a sua cólera? Que mêdo teríamos quando nos enganássemos! Que disputas sobre as qualidades de um ser igualmente desconhecido de todos, e visto por todos de modo diferente! Que variedade de meios se imaginaria para encontrar os de agradá-lo ou para desarmar a sua irritação! Tal é, palavra por palavra, a história dos efeitos que o temor de Deus produziu sôbre a terra. Os homens temeram sempre, porque nunca puderam imaginar o que, êste nome podia representar. As qualidades que alguns especuladores acreditaram reconhecer nêle à força de trabalho, não fizeram mais que perturbar o repouso das nações e dos individuos que as compunham, encher-lhes de animosidades, e fazer desgraçadas as suas existências. O encanto desta palavra assombrou muitas vêzes o gênero humano, ou então tornou-o furioso e fanático: logo se viu como um escravo curvar-se sob o látego de um amo inexorável, e crendo não ter nascido senão para servir a êste amo, a quem não conhecia, de quem se formara as idéias mais terríveis, e por quem vivia nas lágrimas e na miséria. O excesso de sua dor fêz-lhe algumas vêzes levantar os olhos para o céu; mas desconfiando sempre desta divindade, que lhe parecia injusta, caprichosa e implacável; e dêste modo não pode trabalhar por sua felicidade nem consultar sua razão, porque nunca lhe foi permitido perder de vista seus temores; fêz-se inimigo de si mesmo e de seus semelhantes, porque lhe chegaram a persuadir de que seu bem-estar neste mundo era proibido. Sempre que se falou de seu tirano celeste, perdeu seu juízo e caiu num estado de delírio quando se submeteu à autoridade. O homem foi destinado à servidão desde o seio de sua mãe; a opinião tirana lhe impôs as cadeias para todo o resto de sua vida. Vítima dos terrores pânicos que não cessaram de lhe inspirar, parecia ter vindo sôbre a terra sòmente para gemer e pôr todo o seu cuidado em tornar a vida mais amarga, e perturbar a felicidade dos outros. Infestado continuamente com ilusões, tornou-se estúpido, tonto e algumas vezes mau, crendo honrar o deus que lhe propunham por modelo.

Dêste modo os mortais se prosternaram de geração em

geração ante os fantasmas que o pavor havia forjado no seio da ignorância. Assim é que adoraram tremendo os ídolos criados na profundidade de seu cérebro, de que tinham feito um santuário. Em vão se lhes dirá que se prosternam diante de si mesmos, que adoram sua imaginação e têm mêdo do quadro que êles mesmos pintaram. Tudo quanto se lhes diga não poderá impedir que se prosternem, se inquietem e tremam, que não conheçam a ridícula produção de sua demência, e que se pareçam a uma criança que, olhando-se num espelho, se espanta ao ver a cara que ela desfigurou. Suas extravagâncias existiram desde o princípio da noção de um deus, e subsistirão e se renovarão até que esta noção não pareça por muito tempo necessária à felicidade das sociedades. Entretanto, é evidente que o que chegasse a fazer isso, seria o maior amigo do gênero humano.⌋

CAPÍTULO 3

DAS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Escrevemos em nosso Dicionário de Filosofia sobre essas provas as seguintes palavras que passamos a reproduzir:

「**Da existência de Deus:** Por não ser suficiente a muitos a **nóesis páthica** (a frônese), com a divindade, e por não terem êstes, conseqüentemente, uma vivência de Deus, a prova de sua existência exige outros meios, os intelectuais, para fundamentá-la.

São inúmeras as provas apresentadas, bem como os argumentos opositivos e podem ser divididas em: 1) **a priori** e 2) **a posteriori**. Outros costumam dividilas em provas metafísicas, provas físicas e provas morais. Mas o que nos interessa não são as classificações, mas as provas.

As provas **a priori** são as que partem de noções que incluam uma existência, e não de um facto da experiência, como procedem as provas **a posteriori**.

As provas **a priori** fundam-se no **princípio de identidade**, enquanto as outras fundam-se no de razão suficiente.

Antes de procedermos a análise das diversas provas e refutações oferecidas, teríamos que partir da solução de um dilema: Ou Deus é evidente, ou não é. Se é evidente, não há necessidade de provar a sua existência. Se não é, convém prová-la. Mas é demonstrável a existência de Deus? Eis outra pergunta que exige resposta. E se é, que é, em suma, Deus?

Procedamos pois na análise dessas perguntas e das

respostas correspondentes.

Vejamos a primeira pergunta: se a existência de Deus é verdade de evidência imediata.

Ao responder pergunta de tal importância, diz-nos Tomás de Aquino que uma proposição pode ser evidente de duas maneiras:

1) em si mesma (**secundum se** ou **quoad se**) e quanto a nós (**quoad nos**); ou

2) só em si mesma e não quanto a nós.

Uma proposição é evidente quando o predicado está incluído no conceito do sujeito, como por exemplo «o homem é animal», porque animal entra no conceito de homem. Por isso, acrescenta Tomás de Aquino: «Se, pois, todos conhecessem a natureza do sujeito e a do atributo de uma proposição qualquer, esta seria evidente para todos, como o são os primeiros princípios, cujos têrmos, ser e não-ser, todo e parte, e outros parecidos, são coisas tão sabidas, que ninguém as ignora. Mas se há quem ignora qual é a natureza do sujeito e a do predicado, a proposição em si mesma será, sem dúvida, evidente, mas não o será para aquêles que ignoram tais extremos: e por isso sucede, como diz Boécio, que há conceitos comuns, que só são evidentes para os sábios; por exemplo, que o incorpóreo não **ocupa lugar**.

Por conseguinte, digo que a proposição **Deus existe**, em si mesma, é evidente, porque nela o predicado se identifica com o sujeito, já que, como adiante veremos, Deus é o seu próprio ser. Mas quanto a nós, que desconhecemos a natureza divina, não é evidente, e sim precisa ser demonstrada por meio de coisas por nós mais conhecidas, embora, por sua natureza, sejam menos evidentes, quer dizer, por seus efeitos.»

Aceita Tomás de Aquino que temos certo conhecimento confuso da existência de Deus. Deus é sentido como a felicidade, que o homem anela. Mas não é tal coisa conhecer a Deus, pois muitos podem acreditar que a sua

felicidade esteja nos prazeres, nas riquezas, ou em qualquer outra coisa.

Desta forma, conclui que a verdade, em geral, existe, o que é evidente; não é, porém, evidente para nós que exista a verdade suprema.

Portanto, precisamos demonstrar a existência de Deus, porque, pelo simples conceito da essência divina, não podemos ver se a existência real lhe convém. Ora, o predicado não pode ter maior realidade que o sujeito, «Deus existe>: nesta proposição, Deus tem uma realidade de representação não de intuição, desta forma o predicado aqui convém a Deus em cogitação, em idéia, não em realidade; portanto, a prova da realidade de Deus exige outros caminhos que não o simples enunciado da proposição «Deus existe».

É possível demonstrar a existência de Deus? Não se aceita Deus pela fé? E o que é de fé não se pode provar, porque só podemos ter fé no que não vemos, pois crer no que se vê não é ter fé. Além disso, não podemos saber o que Deus é, mas apenas o que não é. Portanto, como é possível demonstrar a existência de Deus? Além disso, só poderíamos tentar demonstrar a sua existência por seus efeitos. Mas tais efeitos são parciais, e não têm nenhuma proporção com êle, já que o consideramos infinito e os efeitos são finitos; e que proporção pode haver entre o finito e o infinito? Da mesma forma que não se pode provar uma causa por um efeito, que lhe é desproporcionado, como é possível provar a existência de Deus?

Ante tais objecções, surgem diversas respostas.

Há duas espécies de demonstração, esclarece Tomás de Aquino: **uma**, que se baseia na causa e discorre partindo do que em absoluto é anterior em direcção ao que é posterior (argumento **a priori**); a **outra** parte do efeito, e se apoia no que é anterior unicamente com respeito a nós (**a posteriori**).

Desta forma, partindo de um efeito, podemos chegar ao conhecimento da causa e da sua existência.

Quanto à demonstrabilidade da existência de Deus, podemos encontrar as seguintes posições: 1) nega-se, porque não há nexo de causalidade entre Deus e o mundo; há uma falta de meio objectivo;

2) se há êsse meio, o homem não é capaz, por falta de luz e fôrças, de partir dos efeitos para alcançar a causa.

O primeiro argumento é o dos agnósticos. Os tradicionalistas, que se apoiam na fé, usam o segundo argumento, argumento, bem como também os kantianos, e os modernistas, que aceitam apenas o sentimento, a vivência de Deus, não sendo, portanto, ateístas.

Sabemos que o efeito é semelhante ao agente que o realiza, segundo a forma como opera. O efeito subordina-se e depende da causa que o produziu. «O conhecimento do efeito leva, lògicamente, ao conhecimento da causa; o conhecimento da subordinação e da dependência actual do efeito, ao conhecimento, ao conhecimento perfeito ou imperfeito, mas próprio, da natureza da causa, segundo se trate de efeitos unívocos ou análogos. A dependência actual de um efeito nos descobre a existência de sua causa; e a semelhança mais ou menos perfeita, que tem com a causa, nos manifesta, com maior ou menor perfeição, a natureza da mesma» (Francisco Muñiz).

Numa demonstração **a posteriori**, o efeito, como dependente e subordinado de uma causa, é por nós melhor conhecido que esta, que será conhecida por aquêle, e o inverso se dará numa demonstração **a priori**.

Para que uma causa seja demonstrada por seus efeitos se impõem os seguintes requisitos:

1) que essa causa tenha efeitos;

2) que esses efeitos, formalmente considerados sob a razão de dependência e de subordinação, sejam mais conhecidos que a causa.

Tomás de Aquino, por ser realista, aceita que a

existência de Deus não pode ser demonstrada **a priori** (porque não é um efeito de uma causa, pois é incausado, e existe por virtude de sua própria essência), mas apenas **a posteriori**, porque tem efeitos, e êstes são mais conhecidos, e dêstes podemos partir para alcançar a existência de Deus.

É pelo princípio de causalidade que chegaremos à prova da existência de Deus. Combater êsse princípio é atirar-se no agnosticismo. Admiti-lo é alcançar Deus inevitàvelmente.

E assim diz Tomás de Aquino: «Embora pelos efeitos desproporcionados a uma causa, não se possa ter um conhecimento perfeito dela, contudo, por um efeito qualquer, pode demonstrar-se, sem caber dúvidas, a existência de sua causa, e dêste modo é possível demonstrar a existência de Deus por seus efeitos, embora êstes não possam dar-nos a conhecer tal como é em sua essência.

O princípio de causalidade pode nos levar a saber que Deus existe, e é a primeira causa último fim de todos os sêres do universo. São êstes os preâmbulos da fé (**preambula fidei**) de Tomás de Aquino.

Todo o ente é inteligível. Admitida a entidade de Deus, está admitida a sua inteligibilidade. Mas a entidade de Deus é infinita, portanto a inteligibilidade será infinita. Mas a idéia de inteligibilidade implica escolha, separação. Uma inteligibilidade infinita excluiria escolha, separação. Conseqüentemente, Deus não ofereceria para nós uma inteligibilidade proporcional à sua entidade.

Ora Deus, em si, é suma inteligibilidade (quoad se), mas quoad nos (para nós), é preciso então distinguir: se em proporção a nós (na proporção dos nossos esquemas) concorda-se; mas com um conhecimento perfeitamente adequado a êle, nega-se.

Neste caso, surge uma pergunta: qual o nosso conhecimento de Deus?

A adequação do nosso conhecimento depende de

nossos esquemas. Portanto, há uma adequação **quoad nos omnes** (quanto a nós todos), isto é, captável a todos, e uma adequação **quoad nos sapientes tantum** (para alguns de nós, os sábios). A evidência de uma verdade é assim proporcionada a quem a tem, ou a quem a capta. A verdade de Deus, para Deus, é infinita, porque é em si (**quoad se**); para nós (**quoad nos**) é proporcionada.

Colocado o tema até aqui, dispomo-lo em dois lados: é possível a demonstração da existência de Deus (posição de Tomás de Aquino); b) não é possível (a dos agnósticos em geral).

Os argumentos expostos mostram-nos que há uma possibilidade proporcionada entre nós e Deus. É uma proporção de símbolo e de simbolizado. Partimos do efeito-símbolo para alcançar o simbolizado. Nas relações entre causas e efeitos unívocos, isto é, em que o efeito é igual à causa, **causa aequat effectum**, há identificação. Na relação análoga. que pode surgir apenas de **causa fit effectus** (causa torna-se efeito), há transmutação, transformação.

Na relação **causa est effectus** (causa é efeito), estamos em face da analogia. A causa é parcialmente o efeito, pois êste tem um ponto de semelhança com a causa e outro de diferença. Os efeitos que conhecemos são finitos, e a idéia de Deus implica infinitude; portanto, os efeitos de Deus (êstes que «aqui e agora» conhecemos) são conseqüentemente análogos e não univocos. Aceitar a univocidade seria cair no panteísmo.

Se o símbolo se identificasse com o simbolizado, teríamos a presença actual do simbolizado.

Ora, o símbolo não é totalmente o simbolizado. Neste caso, o simbolo é simbòlicamente (análogo, portanto) proporcionado ao simbolizado. Podemos chegar ao simbolizado graças ao símbolo. E se tal podemos, partindo dos efeitos, que são sinais mais proporcionados, podemos chegar proporcionadamente à causa. Se o porcionadamente à causa. simbolizado (Deus, no nosso caso) é infinito, e os símbolos são, **quoad nos**, finitos, êstes nos podem dar um conhecimento

proporcionado de Deus e não o conhecimento **quoad se** de Deus, que só Ele poderia ter e e não nós, porque conhecer, para nós, é intelectualmente delimitado. O mesmo se daria na relação causa e efeito. Só a fusão com Deus, o **bakhti yoga** nos hindus, a beatitude dos místicos, nos levaria a conhecimento beatifico, por fusão, frônese mística com êle, o que a Igreja nega ser possível ao homem, enquanto tal, pela limitação de sua própria natureza.⌋

CAPÍTULO 4

DAS PROVAS DE MALEBRANCHE

Dentre as provas apriorísticas da existência de Deus vamos passar a reproduzir algumas famosas de autores de renome mundial:

「Malebranche fala de Deus

ARISTEU — Sim, Teótimo, estou convencido de que nada finito pode ter bastante realidade para representar o infinito. Então eu estou certo de que vejo o infinito. Logo o infinito existe, porque o vejo e não posso vê-lo mais que em si mesmo., Como meu espírito é finito, o conhecimento que tenho do infinito é finito. Não o compreendo, não o meço; ainda mais, estou bem certo de que jamais poderei medi-lo. Não somente eu não encontro o fim, mas vejo, além disso, que não o tem. Em uma palavra, a percepção que tenho do infinito é limitada; mas a realidade objetiva em que meu espírito se perde, por assim dizer, não tem. limites. Disto me é impossível duvidar agora.

TEÓTIMO — Tampouco duvido eu.

TEODORO — Isto aceito, é claro, que não sendo a palavra Deus senão a expressão abreviada do Ser infinitamente perfeito, é contraditório que possa enganar-se alguém, quando não atribui a Deus, senão o que claramente julga conveniente ao Ser infinitamente perfeito. Pois, enfim, se alguém nunca se equivoca quando considera as obras de Deus, sempre conforme o que vê clara e distintamente em suas idéias, porque em as havendo Deus formado sôbre estas idéias que são o arquétipo daquelas obras, não pode ser que não representem simplesmente a natureza delas; há maior razão para nunca se

equivocar, conquanto não atribua a Deus, senão o que vê clara e distintamente que pertence ao Ser infinitamente perfeito senão o que descobre, não em uma idéia distinta de Deus, mas em sua própria substância. Atribuímos, pois, a Deus, ao Ser infinitamente perfeito, todas as perfeições, por incompreensíveis que nos pareçam, conquanto estejamos certos de que são realidades ou verdadeiras perfeições; realidades digo, e perfeições que não participem do nada, que não estejam limitadas por imperfeições ou limitações semelhantes às das criaturas. Atenção, pois.

Deus é o Ser infinitamente perfeito. Logo, Deus é independente. Pensa nisto, e detém-me sòmente quando disser alguma coisa que vejas claramente não ser uma perfeição nem pertencer ao Ser infinitamente perfeito. Deus é independente. Logo é imutável.

ARISTEU — Deus é independente. Logo é imutável! Por que imutável?

TEODORO — É que não pode haver efeito, ou mudança, sem causa. Então Deus é independente da eficácia das causas. Logo se ocorresse em Deus alguma mudança, seria Ele mesmo a causa desta mudança. Embora Deus seja a causa ou princípio de suas vontades ou de seus decretos não produziu nunca em Si nenhuma mudança. Pois seus decretos, embora perfeitamente livres, são êles próprios eternos e imutáveis, como já te disse, Deus fêz êstes decretos ou melhor os forma sem cessar segundo a Sabedoria eterna, que é regra inviolável de suas vontades. E embora os efeitos dêstes decretos sejam infinitos e produzam mil e mil mudanças no Universo, êstes decretos são sempre os mesmos. É que a eficácia dêstes decretos imutáveis não está determinada à ação senão pelas circunstâncias das causas que se chamam naturais, e que acredito devem ser chamadas ocasionais, para não favorecer o perigoso preconceito de uma natureza e de uma eficácia distintas da vontade de Deus e de sua onipotência.

ARISTEU — Não compreendo muito bem tudo isto. Deus é livre e indiferente com respeito, por exemplo, ao movimento de um corpo, ou do efeito que quiseres. Se é

indiferente, pode produzir êste efeito ou não produzi-lo. Este efeito é uma conseqüência de seus decretos; concordo. Mas, é certo que Deus pode produzi-lo. Logo pode não querer produzi-lo. Logo Deus não é imutável, visto que pode mudar de vontade, e não querer amanhã o que quer hoje.

TEODORO — Já não te recordas, Aristeu, do que te disse em nossa última conversa. Deus é livre e ainda indiferente a respeito de mil e mil efeitos.

Pode mudar de vontade, no sentido de que é indiferente para querer ou não querer um determinado efeito. Mas, pensa, agora que tu estás sentado, podes estar de pé? Podes absolutamente; mas, segundo a suposição, não podes, pois não podes estar de pé e sentado ao mesmo tempo. Compreende pois, que em Deus não há sucessão de pensamentos e vontades; que por um ato eterno e imutável conhece tudo, e quer tudo o que quer. Deus quer com uma liberdade perfeita, e uma completa indiferença, criar o mundo. Quer formar decretos, e estabelecer leis simples e gerais para governá-lo de maneira que leve consigo o caráter de seus atributos. Mas estabelecidos êstes decretos, não podem ser mudados; não é que sejam necessários absolutamente, mas pela fôrça da suposição. Tem em consideração; é únicamente que estão estabelecidos, e que ao formá-los Deus, soube tão bem o que fazia, que não podem ser revogados. Pois embora tenha feito alguns dêles para um tempo, não é que haja feito alguns dêles para um tempo, não é que haja mudado de opinião e de vontade, quando chega êste tempo; o que sucede é que um mesmo ato de sua vontade se refere às diferenças dos tempos que encerra sua eternidade. Logo

Deus não muda, nem podem mudar seus pensamentos, seus designios, suas vontades.

É imutável; esta é uma das perfeições de sua natureza, e contudo é perfeitamente livre em tudo o que realiza no exterior. Não pode mudar, porque o que quer, o quer sem sucessão, por um ato simples e invariável. Mas pode não querer, porque quer livremente o que quer atualmente.

ARISTEU — Pensarei, Teodoro, no que me dizes. Avancemos. Eu creio que Deus é imutável. Parece-me evidente que é uma perfeição não estar sujeito à mudança. Isto me basta. Ainda quando não pudesse pôr de acordo a imutabilidade de Deus com sua liberdade, creio que possui êstes dois atributos, pôsto que é infinitamente perfeito.

TEÓTIMO — Permite-me, Teodoro, proponha-te uma pequena dificuldade. Acabas de dizer que a eficácia dos decretos imutáveis de Deus não está determinada à ação, mas pelas circunstâncias das causas chamadas naturais e que nós chamamos ocasionais. Estes são teus têrmos. Mas eu te rogo, me digas, que virão a ser os milagres. O choque dos corpos, por exemplo, é a causa ocasional da comunicação do movimento do que choca com o chocado. De modo que Deus não poderá suspender em tal caso o efeito da lei geral das comunicações dos movimentos, nem a suspendeu freqüentemente?

TEODORO — Uma vez para sempre, Teótimo, e tu, Aristeu, pois bem vejo que é por ti que Teótimo quer que me explique mais; temo que não interpretes bem o meu pensamento. Uma vez para sempre, Aristeu, quando digo que Deus segue sempre as leis gerais que se prescreveu, não falo mais que de sua providência geral e ordinária. Não excluo os milagres ou efeitos que não seguem suas leis gerais. Mas além disso, Teótimo, é a ti que agora falo, quando Deus faz um milagre, e não obra em conseqüência das leis gerais que nos são conhecidas, eu considero o que Deus obra, a conseqüência de outras leis gerais que nos são desconhecidas, ou que o que faz então, é determinado por certas circunstâncias que teve em vista eternamente, formando este ato simples, eterno, invariável, e que encerra as leis gerais de sua providência ordinária, e também as exceções destas mesmas leis. Mas estas circunstâncias não devem ser chamadas causas ocasionais, no mesmo sentido que o choque dos corpos, por exemplo, o é das comunicações dos movimentos, porque Deus não fêz leis gerais para regular uniformemente a eficácia de suas vontades pelo encontro destas circunstâncias. Pois nas exceções das leis gerais, Deus obra, já de uma maneira, já de outra, embora sempre, segundo o exige aquêle de seus atributos que é, por assim dizer

assim, mais precioso neste momento. Quero dizer, que se o que deve então à sua justiça é de maior consideração que o que deve à sabedoria, ou a todos seus outros atributos, seguirá nesta exceção o movimento de sua justiça. Pois Deus não obra jamais senão segundo o que Ele é, senão para honrar seus divinos atributos, para satisfazer ao que Ele deve a Si mésmo. Pois é para Si mesmo o principio e o fim de todas as suas vontades, quer nos castigue, quer exerça misericórdia, quer recompense em nós seus próprios dons, os méritos que adquirimos por sua graça. Mas temo, Teótimo, que Aristeu não esteja contente com a nossa digressão. Voltemos ao nosso assunto. Também estaremos obrigados em nossas sucessivas conversas a expor os princípios de que depende a explicação das dificuldades que pudesses propor. Deus, o Ser infinitamente perfeito, é pois, independente e imutável. É também todo-poderoso, eterno, necessário, imenso...⌋

CAPÍTULO 5

O ARGUMENTO DE LOCKE

O que diferencia o teísta do ateu é o seguinte: o teísta diz que éste ser eterno, que tem existência necessária é um espírito cognoscente; o ateu diz que é matéria cega desprovida de pensamento. Se para decidir a questão se une a idéia de existência necessária à Substància ou Ser primeiro e eterno, não se ganha nada. É preciso provar de alguma outra maneira que êsse Ser primeiro eterno, necessàriamente existente, é material ou imaterial, pensante ou não pensante; e somente quando se haja provado assim a existência de Deus, a existência necessária estará incluída na idéia de Deus; mas não antes. Porque um Ser eterno necessàriamente existente, material e sem sabedoria, não é o Deus do teísta. De modo, pois, que ambas as partes supõem a existência real; e a reunião, em nosso pensamento, da idéia de existência necessária a uma idéia de substância material desprovida de sensação ou à idéia de espírito imaterial cognoscente, não as converte em existentes nem altera em,nada a realidade de sua existência, porque nossas idéias não alteram nada na realidade das coisas. Por exemplo, o ateu porá a existência necessária na sua idéia de matéria; fará o que quiser, mas por ela não provará a existência real de coisa alguma correspondente a essa idéia; deve provar primeiro, e por meios diferentes dessa idéia, a existência de uma matéria eterna que tudo realiza, e então haverá provado que sua idéia é evidentemente verdadeira; até então não será mais que uma idéia precária, construída à sua vontade, que nada prova da existência real, pela razão acima mencionada, quer dizer, que nossas idéias não realizam ou alteram em nada a existência real das coisas; e tampouco se há de inferir que na natureza existe uma coisa que lhecorresponda, porque podemos formar essa idéia completa em nossos espíritos. Pelas idéias do espírito discernimos o acordo ou o desacôrdo das idéias que têm uma

existência ideal semelhante em nosso espírito; mas daqui não passamos, nem provamos nenhuma existência real, pois a verdade que assim conhecemos é sòmente de nossas idéias e sòmente se aplica às coisas na medida em que se supõe que existam em correspondência com tais idéias. Mas qualquer idéia, simples ou complexa, pelo mero fato de estar em nosso espírito, não evidencia a existência real de uma coisa exterior a nosso espírito que corresponda àquela idéia. A existência real somente se pode provar pela existência real; e, portanto, a existência real de Deus sòmente se pode provar pela existência real de outras coisas: A existência real de outras coisas exteriores a nós sòmente nos pode ser evidenciada por nossos sentidos; mas conhecemos nossa propria existência por uma certeza ainda maior do que a que nossos sentidos nos podem dar da existência de outras coisas, e isto é uma percepção interna, autoconsciência ou intuição; de que, portanto, pode extrair-se, por uma corrente de idéias, a mais segura e incontestável prova da existência de Deus.

CAPÍTULO 6

O ARGUMENTO DE DESCARTES

Quando, depois, o pensamento passa em revista as distintas idéias ou noções que nêles estão, e encontra a de um ser onisciente, onipotente e sumamente perfeito, julga fàcilmente, pelo que nota nesta idéia, que Deus, que é aquêle ser perfeito, é ou existe: pois embora tenha idéias distintas de várias outras coisas, nelas não repara nada que lhe assegure a existência de seu objeto; quando nota nesta idéia não somente uma existência possível, como nas outras, mas uma existência absolutamente necessária e eterna. E assim como, ao ver que na idéia que tem a respeito do triângulo, está necessàriamente incluída a de que seus três ângulos sejam iguais a dois retos, persuade-se absolutamente de que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos; do mesmo modo, sòmente ao notar que a existência necessária e eterna está necessáriamente incluída na idéia que tem a respeito de um ser perfeito, deve concluir que êste ser todo perfeito é ou existe."

❁ ❁ ❁

Meu argumento era êste: O que concebemos clara e distintamente como próprio da natureza, essência ou forma imutável e verdadeira de alguma coisa, pode louvar-se nesta com tôda verdade; uma vez considerado com atenção suficiente o que é Deus, clara e distintamente concebemos que o existir é próprio de sua natureza verdadeira e imutável: logo podemos afirmar com verdade que existe. Esta conclusão, ao menos, é legítima, e a maior incontestável, pois já concordamos antes em que é verdadeiro tudo o que clara e distintamente concebemos. Resta únicamente a menor, na qual confesso que há dificuldade, e não pequena.

Consiste esta dificuldade, em primeiro lugar, em que tão acostumados estamos, nas outras coisas, a distinguir a existência da essência, que não pomos suficiente atenção em reparar como a existência pertence à essencia de Deus mais do que a daquelas; e também em que não distinguindo com o cuidado necessário as coisas que são próprias da verdadeira e imutável essência de alguma coisa, daquelas outras que se lhe atribuem ùnicamente por ficção de nosso entendimento ainda que claramente vejamos que a existência é própria da essência de Deus, daqui não deduzimos, contudo, que Deus existe, porque não sabemos se sua essência é imutável e verdadeira ou mera invenção de nosso espírito. Para desvanecer a primeira parte desta dificuldade, deve distinguir-se a existência possível da necessária e notar que a existência possível está contida na noção ou idéia de tôdas as coisas que clara ou distintamente concebemos; mas a necessária únicamente na idéia de Deus. Não duvido que todos os que atentamente considerem esta diferença que existe entre a idéia de Deus e todas as outras, compreenderão que, embora sempre concebemos as outras coisas como existentes, por isto não se conclui que existam, mas sòmente que podem existir, pois não concebemos que seja necessária a união da existência atual com suas restantes propriedades; mas de conceber (como concebemos), com inteira clareza, que a existência atual está sempre e necessàriamente unida aos outros atributos de Deus, conclui-se necessàriamente que Deus existe.

Para resolver a segunda parte da dificuldade convém advertir que as idéias que não contêm naturezas verdadeiras e imutáveis, mas fictícias e compostas pelo entendimento, podem ser divididas por êste, não somente por uma abstração ou restrição de seu pensamento, mas por uma operação clara e distinta; de maneira que as coisas que o entendimento não pode dividir assim, indubitàvelmente não foram feitas ou compostas por êle. Por exemplo, quando me represento um cavalo alado, ou um leão atualmente existente, ou um triângulo inscrito num quadrado, concebo fàcilmente que poderia representar-me, pelo contrário, um cavalo sem asas, um leão que não existisse, ou um triângulo sem quadrado, e que, portanto, estas coisas não possuem naturezas verdadeiras e imutáveis. Se me represento um triângulo e um quadrado (e não falo do leão nem do cavalo,

porque não conhecemos inteiramente suas naturezas), com inteira verdade afirmarei do triângulo tôdas as coisas que reconhecerei que em sua idéia se contêm, como que seus três ângulos são iguais a dois retos, etc., e o mesmo a respeito do quadrado; pois embora possa conceber um triângulo, restringindo meu pensamento de tal modo que não concebo mais do seus três ângulos iguais a dois retos, não posso negar isto mediante uma operação clara e distinta, quer dizer, entendendo claramente o que digo. Se considero um triângulo inscrito em um quadrado — não para atribuir ao quadrado o que sòmente pertence ao triângulo ou a êste o que pertence àquele mas para examinar as coisas que da união de ambos se originam — a natureza desta figura, composta de um triângulo e um quadrado, não será menos verdadeira e imutável que a do triângulo ou do quadrado sòzinhos; de modo que poderei asseverar com verdade que o quadrado não é menos que o duplo do triângulo inscrito nêle, e outras coisas semelhantes, próprias da natureza desta figura composta. Mas considero que na idéia de um corpo perfeitissimo está contida a existência, porque é maior perfeição existe efetivamente e no entendimento do que sòmente neste, daqui não posso concluir que exista êste corpo perfeitissimo, mas sòmente que pode existir. E a razão é que reconheço que esta idéia foi formada por meu entendimento, reunindo num conjunto todas as perfeições corporais, e que a existência não dimanou das outras perfeições compreendidas na natureza do corpo, porque se pode afirmar ou negar igualmente que existam, quer dizer, concebê-las como existentes.

Examinando, além disso, a idéia do corpo, não acho nêle fôrça alguma pela qual se produza ou conserve a si mesmo, e daqui deduzo, com razão, que a existência necessária (única de que se trata neste lugar), tão própria é da natureza do corpo, por perfeito que possa ser, como o é de uma montanha carecer de vale, ou de um triângulo ter três ângulos maiores que dois retos.

Se tratando-se, não de um corpo, mas de uma coisa, qualquer que seja, que reúna tôdas as perfeições que podem juntar-se, perguntamos se entre elas deve contar-se existência, haverá lugar à duvida, porque nosso espírito finito, acostumado

a considerá-las separadamente, conhecerá, à primeira vista, quão necessàriamente se unem entre si. Mas se consideramos atentamente se convém a existência ao Ser soberanamente poderoso, e que classe de existência clara e distintamente poderemos conhecer: em primiro lugar, que lhe é adequado ao menos a existência possível como a todas as outras coisas de que temos idéia, inclusive as que são imaginadas por nosso espírito e depois (como não podemos pensar que sua existência é possível, sem que ao mesmo tempo, fixando-nos em seu poder infinito, reconheçamos que pode existir por sua própria fôrça) concluiremos que existe realmente, e existiu de tôda eternidade, por ser manifesto (a luz natural o diz) que o que pode existir por sua própria força, existe sempre. Desta maneira conheceremos que a existência necessária está contida na idéia de um Ser soberanamente poderoso, não por ficção do entendimento, mas porque o existir é próprio da verdadeira e imutável natureza de semelhante Ser; e igualmente fácil nos será conhecer que é impossível que éste Ser soberanamente perfeito não possua todas as demais perfeições contidas na idéia de Deus, pela qual todas elas, por sua própria natureza e sem ficção do entendimento, existem juntas em Deus.

Coisas todas evidentes para aquêle que sèriamente pensa, e que em nada diferem daquelas que anteriormente escrevi, salvo na forma em que as explico e que alterei de propósito para acomodar-me à variedades das inteligências. Confesso com inteira liberdade que êste argumento é de tal natureza que fàcilmente o tomarão por um sofisma os que não se recordam de todas as coisas que concorrem para a sua demonstração, pelo que duvidei a princípio se me serviria ou não dêle, temendo dar motivo para que desconfiassem dos restantes argumentos os que não entenderam êste. Mas como não há mais que dois caminhos para provar que há Deus, a saber: prová-lo por seus efeitos, ou por sua essência ou natureza, e o primeiro já o fiz, quanto me foi possível na Terceira Meditação, acreditei que não devia omitir o segundo procedimento.

CAPÍTULO 7

PALAVRAS DE SIR JAMES JEANS

O Universo: um Grande Pensamento

Nossos remotos antepassados trataram de interpretar a Natureza por meio de conceitos antropomórficos criados por êles, e falharam. Os esforços de nossos mais próximos antepassados para achar uma interpretação mecânica falharam também. A Natureza nega-se a acomodar-se a qualquer dêsses moldes criados pelo homem. Por outro lado, nossos esforços para interpretar a Natureza mediante os conceitos matemáticos puros obtiveram até agora brilhantes êxitos. Parece que está fora de tôda discussão que, de todos dos modos, a Natureza acha-se mais estreitamente ligada aos conceitos das matemáticas puras do que aos da biologia ou da mecânica e embora a interpretação matemática seja tão-somente um tôsco molde construído pelo homem, em compensação se acomoda a natureza objetiva dentro dêle incomparàvelmente melhor que nos dois anteriormente ensaiados.

Há cinqüenta anos, quando se discutia amplamente o problema das comunicações com o planeta Marte, desejouse notificar aos hipotéticos marcianos que sôbre o planêta Terra existiam sêres pensantes; mas tropeçava-se com a dificuldade de encontrar uma linguagem que ambas as partes pudessem entender. E pensando que o mais apropriado seria a linguagem das matemáticas puras, propuseram acender sobre o Saara correntes luminosas que formariam a figura correspondente ao famoso teorema de Pitágoras (o quadrado construído sôbre a hipotenusa de um triângulo retângulo é a soma dos quadrados construídos sôbre os catetos). Para a maioria dos marcianos o sinal careceria por completo de significação, mas argumentou-se que os matemáticos de Marte, caso existissem,

reconheceriam seguramente como uma obra dos matemáticos terrestres.

Se assim tivesse ocorrido não se lhes poderia reprovar o ver matemáticas em tudo e parece-me que a situação é semelhante, mutatis mutandis, àquela que nos criam os sinais que provêm do mundo exterior das realidades, que são as sombras sobre as paredes da caverna em que nos achamos prisioneiros. Retrocedendo a uma linguagem cruamente antropomórfica já empregada, podemos dizer que tendo considerado já desfavoràvelmente a possibilidade de que o Universo tenha sido planejado por um biólogo ou por um engenheiro, segundo o próprio testemunho de sua criação, o Grande Arquiteto do Universo começa a aparecer ante nós. como um matemático puro.

Tenho a impressão pessoal de que êste conjunto de idéias, pode levar-se adiante, à maneira de ensaio, embora seja difícil de expressar exatamente por meio de palavras já que o vocabulário mundano se acha limitado por nossa experiência terrena. Os matemáticos puros terrestres não se interessam pela substância material, mas pelo pensamento puro. Suas criações não só são produto do pensamento, mas também estão formadas por pensamentos, da mesma forma que as criações do engenheiro são máquinas. E os conceitos que nos parecem agora fundamentais para a nossa compreensão da Natureza, quais sejam um espaço finito, um espaço tão vazio que um ponto não difere do outro senão pelas propriedades do próprio espaço, espaço de quatro, de sete e mais dimensões, um espaço que se dilata incessantemente, uma série de fatos que obedecem às leis da probabilidade e não às da causalidade, uma série de fatos que não se podem descrever plena e consistentemente senão saindo do espaço e do tempo; todos êstes conceitos parecem ante minha mente construções do pensamento puro, impossível de serem realizadas num sentido que possa ser qualificado pròpriamente como material. Ocorre o mesmo em minha crença noutros conceitos mais técnicos ainda, do tipo do chamado "princípio de exclusão", que parece implicar uma espécie de "ação à distância", tanto no espaço como no tempo, como se cada fragmento do Universo soubesse o que iam fazer

os outros, fragmentos distantes, atuando em conseqüência. Em minha opinião, as leis a que obedece a Natureza são menos sugestivas do que aquelas a que obedece uma máquina em seus movimentos, e do que aquelas a que se acha submetido um músico quando escreve uma fuga, ou um poeta ao compor um soneto. Os movimentos dos eléctrons e dos átomos não se parecem tanto aos órgãos de uma locomotiva como aos dançarinos de um baile. E se "a essência verdadeira das substâncias" nos há de ser desconhecida sempre, importa pouco que o baile seja na vida real, na tela de um cinema ou num conto de Boccaccio.

Se tudo isto é certo, pode representar-se então o universo, embora de modo imperfeito e inadequado, como formado por pensamento puro; o pensamento daquele a quem, por falta de uma palavra mais compreensiva, devemos chamar um pensador matemático.

Considerações desta classe conduziram Berkeley a postular um Ser Eterno em cuja mente existem todos os objetos. E assim numa magnifica e suave linguagem de uma época pretérita resumiu sua filosofia nestas palavras:

"Todos os coros do Firmamento e todos os materiais da terra, numa palavra, todos os corpós que compõem a poderosa fábrica do mundo, não têm substância alguma fora da mente. Enquanto não os percebo realmente ou enquanto não existem em minha mente, ou na de qualquer criatura, é necessário que careçam em absoluto de existência ou que subsistam na mente de algum "Espírito Eterno".

A ciência moderna, no meu entender, conduz, por um caminho muito diferente, a uma conclusão que não é diferente desta por completo.

Chegamos às conclusões de Berkeley, mas atingimo-las pelo outro extremo da corrente. Por isto, passa a ocupar o primeiro lugar a última das três alternativas de Berkeley e as outras aparecem, em comparação com ela, desprovidas de importância. Importa pouco que os objetos "existam ou não em minha mente ou na de qualquer outra criatura"; sua

objetividade provém de que subsistem "na mente de algum Espírito Eterno".

Isto pode fazer crer que nos propomos repelir por completo o realismo e entronizar em seu lugar um idealismo absoluto. Não obstante, creio que isto seria apresentar uma imagem muito crua da situação.

Se é certo que "a essência real das substâncias" permanece fora do alcance de nossos conhecimentos, então a linha de separação entre realismo e idealismo é certamente muito confusa, pois vem a ser pouco mais que uma relíquia de uma idade passada, na qual se acreditou que a realidade era idêntica a um mecanismo. Existem realidades objetivas porque certas coisas afetam vossa consciência e a minha de igual maneira; mas supomos uma coisa que não temos direito de supor se as rotulamos como "reais" ou como "ideais". O verdadeiro rótulo, a meu parecer, é "matemático", se concordamos que esta palavra pode aplicar-se ao conjunto do pensamento puro e não sòmente aos estudos dos matemáticos profissionais. Tal rótulo não significa nada quanto ao que as coisas são em sua última essência, e serve simplesmente para indicar de que maneira se conduzem. O rótulo que elegemos não desterra, logo, a matéria à categoria de alucinação ou sonhos. O universo material permanece tão substancial como o foi sempre e creio que esta afirmação continuará sendo certa sempre através de todas as mudanças do pensamento científico ou filosófico.

Porque a substancialidade é um conceito puramente mental que mede o efeito imediato que produzem os objetos em nosso sentido do tato.

Dizemos que uma pedra e um automóvel são substanciais, enquanto um eco e um arco-iris não o são. Esta é a definição comum da palavra e é um puro absurdo, uma contradição de têrmos, dizer que as pedras e os automóveis podem chegar a ser de certo modo insubstanciais ou ainda menos substanciais, porque os associamos agora com fórmulas e pensamentos matemáticos, ou a nós no espaço vazio, melhor do que a multidões de partículas duras. O doutor Johnson

expressou sua opinião sobre a filosofia de Berkeley dando um pontapé numa pedra e dizendo ao mesmo tempo: "Não senhor, eu a refuto assim". Esta pequena experiência não tinha nada que ver, naturalmente, com o problema filosófico que pretendia resolver; pois só comprovara a substancialidade da matéria e qualquer que seja o progresso da ciência, as pedras continuarão sendo sempre corpos substanciais, porque elas e os corpos de sua categoria constituem o modêlo que nos serve para definir a qualidade de substancialidade.

Sugeriu-se que o lexicógrafo teria podido destruir a filosofia de Berkeley se por casualidade tivesse dado o pontapé, não em uma pedra, mas em um chapéu, dentro do qual uma criança travêssa tivesse escondido um tijolo.

Dizem que "o elemento de surprêsa é suficiente garantia da realidade exterior" e que "uma segunda garantia é a permanência associada à mudança; permanência em vossa memória, mudança no meio exterior". Isto, naturalmente, refuta tão-sòmente o êrro solipsista que pretende que "tudo isto é somente uma criação de minha mente e não existe em nenhuma outra"; mas é difícil fazer algo na vida que não a refute igualmente. O argumento que se obtém da surpresa, e em geral dos novos conhecimentos carece de fôrça diante da concepção de uma mente universal, da qual vossa mente e a minha, a que surpreende e a surpreendida, são elementos ou, melhor ainda, excrescências.

Cada célula cerebral individual não pode dar-se conta de todos os pensamentos que ocorrem no total do cérebro.

Não obstante, o fato de não possuirmos nenhum modelo externo absoluto que possa servir-nos para unidade de medida da substancialidade, não nos impede dizer que duas coisas têm o mesmo ou diferente grau de substancialidade. Se durante um sonho dou um pontapé numa pedra, despertarei provavelmente com o pé dolorido e descobrirei que a pedra de meu sono era literalmente uma criação de minha parte, da minha mente, excitada por um impulso nervoso nascido em meu pé. Esta pedra pode servir de tipo para as alucinações ou sonhos; é evidentemente menos substancial que aquela que

golpeou o doutor Johnson. As criações de uma mente individual podem considerar-se com razão menos substanciais do que as de uma mente universal. Podese fazer uma distinção análoga entre o espaço que vemos durante o sonho e o que vemos na vida cotidiana; o último, que é o mesmo para todos, é o espaço da mente universal. O mesmo ocorre com o tempo, pois o tempo de nossas vigilias, que transcorre na mesma proporção para todos, é o tempo da mente universal. A uniformidade da natureza proclama a coerência desta mente. A concepção do Universo como um mundo de pensamento puro lança nova luz sôbre muitos dos problemas que encontramos em nosso rápido olhar sôbre a Fisica moderna. Compreendemos agora como pode reduzir-se o éter onde se desenvolvem todos os acontecimentos do Universo, a uma abstração matemática e chegar a ser tão abstrato e matemático como os paralelos de latitude e os meridianos de longitude. Também podemos ver porque a energia, entidade fundamental do Universo, devia ser considerada igualmente como uma abstração matemática: a constante da integração de uma equação diferencial. Se o Universo é um Universo de pensamento, sua criação devia ser um ato de pensamento. Certamente a finitude do tempo e do espaço nos impele, quase por si mesmos, a imaginar a criação como um ato de pensamento. A determinação de constantes tais como o rádio do Universo eo número de eléctrons que contém, implica um pensamento cuja riqueza se acha medida pela imensidade destas quantidades. O tempo e o espaço, que constituem a conexão do pensamento, devem haver alcançado a existência como partes dêste ato. As cosmologias no espaço e no tempo, forjaram o Sol, a Lua e as estrelas com a matéria-prima já existente. A ciência moderna nos obriga a considerar o Criador realizando sua obra fora do espaço e do tempo, que são partes de sua criação do mesmo modo que o pintor se acha fora do quadro que pinta. Isto se acha de acordo com a conjetura de Santo Agostinho "**Non in tempore, sed cum tempore, finxit Deus mundum**". Na verdade esta doutrina remonta a Platão: "O tempo e os céus chegarão a ser no mesmo instante, a fim de que se algum dia devem dissolver-se, poderiam dissolver-se juntos; tais foram o espírito e a idéia de Deus ao criar o tempo".

E, contudo, compreendemos tão mal o tempo que talvez devêssemos comparar à totalidade do tempo com o ato da criação: a materialização do pensamento. Existe hoje um amplo acordo, que no aspecto físico da ciência se aproxima à unanimidade, em que a corrente dos conhecimentos se dirige para uma realidade não-mecânica; o Universo começa a parecer-se mais a um grande pensamento do que a uma imensa máquina. A mente não aparece já como uma intrusa acidental no reino da matéria e começamos a suspeitar que melhor devemos saudá-la como o Criador e governador deste reino.

E essa mente não é, naturalmente, o conjunto de nossas mentes individuais, mas aquela na qual os átomos, de onde estas nasceram, existem como pensamentos

CAPÍTULO 8

EXISTÊNCIA DE DEUS SEGUNDO BALMES

Balmes foi um grande homem de cristianismo, um dos filósofos de maior valor que nós ofereceu a Espanha. Há algumas de suas páginas que são de uma eloqüência poderosa na defesa da idéia universal de Deus. Elas respondem com firmeza a muitos dos mais insistentes argumentos dos ateus. Eilas:

"Para demonstrar esta verdade fundamental temos dirigido nossos argumentos contra os céticos[1]; é justo que cuidemos também dos incrédulos. Não é que as provas com que temos combatido os primeiros não militem também contra os segundos, pois que uns e outros perderam a fé; admitindo, porém, como o temos feito, uma distinção profunda entre estas duas sortes de espíritos, cremos dever, visto que nos dirigimos a uns e a outros, apresentar-lhes reflexões diferentes, ou pelo menos apresentar-lhes as mesmas reflexões sob diferente forma. O cético diz: Eu não sei... Eu duvido... Que sei eu...; o incrédulo diz: Eu não creio em nada. Vamos examinar esta última palavra, despojá-la de seu orgulho e mostrar com inteira evidência que êste "Eu não creio em nada", que certos homens pronunciam com tanta auto-suficiência, é o cúmulo da loucura, e se acha igualmente em oposição com os dados da ciência e as simples luzes do senso comum.

Se vós dizeis que estais na dúvida, que vosso espírito arrastado pelo ceticismo contemporâneo, e seduzido pelas ilusões e as promessas do mundo, experimenta um tal abatimento, uma tal prostração que já não tem a fôrça de crer, compreenderemos o que isto significa; saberemos que sem afirmar que a religião é verdadeira, não chegais a afirmar que é

[1] Vide "Cartas a um cético em matéria de religião" (Trad.).

falsa; veremos em vós soldados que abandonaram sua bandeira, sem dúvida, mas que não são bastante vis para se revoltarem, e contentam-se com errar à ventura; a própria incerteza de vossa marcha mostrará que vos sentis extraviados e que no fundo de vossa alma há um certo desejo de entrar no bom caminho. Mas quando proferis êste orgulhoso "Eu não creio em nada", manifestais alguma cousa mais que a ausência da fé: acusais de êrro a eterna verdade; e os dogmas mais venerandos, mais bem estabelecidos, vós os considerais como contos feitos para entreter as crianças, ou como velhas lendas criadas por imaginações entusiastas e doentes. É assim que amplificais ordinàriamente vossa negação."

I

"Nenhuma discussão religiosa é possível, não se admitindo a existência de Deus. Com efeito, se Deus não existe, não existe religião, e desde êste momento tudo o que se pode dizer sôbre êste assunto não é senão uma série de puerilidades e contra-sensos. Temendo que aquêles que não crêem em nada, também incluam a existência de Deus entre as invenções do homem, devemos estabelecer esta primeira verdade. Desgraçadamente tudo hoje é preciso demonstrar, até estas grandes verdades, cuja certeza e evidência deviam tê-las afastado do terreno da discussão; negando-se tudo, é preciso provas para tudo.

Aquêles que negam a existência de Deus não podem certamente apoiar semelhante opinião sobre uma autoridade estranha; o gênero humano declara-se contra êles. Deveriam por isso mesmo ter descoberto bem poderosas razões, pois que êles se crêem no direito de se isolarem do resto dos homens, negando o que todos têm admitido.

Quais são estas razões? A negação absoluta de uma razão qualquer, o caos de todas as idéias, o aniquilamento da inteligência. Se para se convencer da existência de Deus fôsse necessário penetrar os segredos da natureza, embrenhar-se nas profundezas do cálculo, saber a fundo a história e a filosofia, compreender-se-ia que a preguiça de espírito ou à impossibilidade dêste exame fizessem nascer uma semelhante

extravagância; quando, porém, basta levantar os olhos para o céu para reconhecer a existência do Criador, quando a terra em suas riquezas e sua beleza nos apresenta a cada passo os brilhantes traços Daquele que tem sido chamado o Supremo Geómetra, professar o ateísmo, crer-se ateu, é o mais lamentável abuso de todas as faculdades intelectuais e morais, digamos melhor, é esforçar-se por extinguilas tôdas, recusando fazer uso delas, impedindo-as de ver por tôda a parte, Aquêle em quem nós temos o ser, o movimento e a vida.

E todavia não nos contentaremos com afirmar a certeza, a evidência desta verdade; ensaiaremos dar uma verdadeira demonstração e, tanto quanto esteja em nosso poder, poremos esta demonstração ao alcance de todas as inteligências, sem nos desviarmos jamais das regras da dialética; e se alguma vez apresentarmos argumentos que nem todos possam compreender, convém lembrar que os ateus têm movido em todos os sentidos imagináveis a terra e o céu para dai tirar uma prova contra a existência de Deus."

II

"Se Deus não existe, o universo e tudo que êle encerra foi feito por acaso, quer dizer, sem designio, sem plano, sem inteligência. Tudo está submetido a uma cega fatalidade, que não é nada, que não significa nada. Não se pode dar razão de nenhuma cousa, e quando em qualquer ponto do mundo nos parecer ver dois sêres, dois fenômenos que se encadeiam admiràvelmente, que deixam ver entre si relações profundas, que marcham em harmonioso conjunto para o mesmo fim, será preciso dizer que isso é obra do acaso, que não existe nenhuma ordem, nenhuma direção para o mesmo fim, que isso é assim, porque é assim.

O mundo existe? Sem nenhuma dúvida. Mas como e por quê? Não há resposta. Os astros procuram sua órbita com admirável regularidade; a observação e o cálculo demonstram que seus movimentos estão submetidos a leis constantes de que jamais se desviam. Que lhes traçou esta marcha? Quem lhes prescreveu estas leis? Ninguém; a natureza mesma. Que é a natureza? O conjunto de todos os sêres. Foram então os

próprios astros que se deram as leis; eram, por conseguinte, dotados de inteligência? Não. Mas se eram despidos de inteligência como é possível que tenham achado leis tão admiraveis e se tenham pôsto em tão perfeito acôrdo?

Para chegar a esta harmonia que admiramos, o universo deveria antes que tudo, sair do nada e passar em seguida por combinações sem-número como por tantos ensaios de sua ordem presente. Como não há razão para que certos átomos estejam antes unidos entre si do que a outros, que se tenham colocado de maneira a produzir tal ou tal configuração, que se tenham desligado e tenham formado corpos separados por tal ou tal distância, se nos transportamos a épocas que precederam o mundo atual, ao nosso espírito deverá apresentar-se uma confusão espantosa, no seio da qual a massa inteira dos elementos corpóreos se agitava através da tenebrosa imensidade do espaço, tumultuando os átomos aq acaso, sem outra ordem que a ausência de toda a ordem, sem outra lei que a ausência de toda a lei.

Que fora da ação de uma inteligência suprema tenha podido desta sorte formar-se o mundo que habitamos, é uma cousa de tal modo absurda que, à primeira vista, se descobre a sua monstruosa impossibilidade, sem recorrer às luzes da razão, mas pela inspiração imediata do senso comum. Ainda mesmo supondo-se a existência da matéria sem a intervenção do Criador, isto é, concedendo-se gratuitamente aos ateus um ponto de apoio para assentar seu sistema, não lhes será jamais possível levantar o ruinoso difício.

O acaso não é nada, é de si tão incapaz de ordenar como é impotente para criar. Tirai, pois, aos ateus êste primeiro obstáculo que é a criação, deixai-os supor que a matéria existe, que é eterna e necessária, ainda que real e evidentemente ela seja acidental e finita, que por isso mesmo deve ter sido criada; não lhes oponhais, por um momento, senão a impossibilidade de ordenar sem inteligência, e vereis que apesar desta imensa concessão êles não poderão adiantar um passo.

É convicção geral que esta palavra acaso, aplicada à formação do universo, não tem significação alguma; e nós

cremos que esta verdade pode ser levada a um tal grau de evidência, que o absurdo do sistema que pretende que o mundo foi ordenado pelo acaso, não mais deverá excitar nos espiritos dotados de algum tino senão indignação e desprêzo.

Para o demonstrar apoiar-nos-emos nas ciências matemáticas, tendo cuidado de as acomodar à inteligência de todos os leitores. Tomemos por exemplo um sistema planetário composto de um pequeno número de corpos; e vejamos como é que poderiam, só pelo efeito do acaso, combinar seus movimentos reciprocos, os doze corpos que os astrônomos chamam planêtas: o Sol, Mercúrio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno, a Terra, Urano, Ceres, Palas, Juno e Vesta. Compreende-se logo que não é pequena tarefa a que deixamos ao ateu, impondo-lhe que harmonize o universo por meio de combinações fortuitas, ainda que lhes demos já, não somente a matéria em desordem, mas ainda corpos formados, e corpos tais como o Sol, a Terra, Júpiter e os outros, cuja formação lhe daria um certo trabalho, se não tivesse outro auxiliar senão o acaso. Mas as mesmas concessões que nós fazemos devem redundar em glória da verdade; se com efeito mostrarmos com inteira evidência o absurdo das combinações fortuitas, quando se considerem numa cousa fácil, crescerá a força da demonstração na mesma relação que a dificuldade das cousas às quais estas combinações forem aplicadas.

Suponhamos em primeiro lugar que para encontrar a única combinação de onde resultaria a harmonia do mundo, não seja necessário considerar os corpos no espaço, nem mesmo sobre um plano, que basta para isso colocá-los numa certa ordem, numa mesma linha reta; de tal sorte que recebendo-os o ordenador inteiramente formados não teria mais que achar a ordem segundo a qual deviam ser colocados. E para falar mais claramente, exprimamos os doze corpos pelas letras seguintes: A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L; e suponhamos que tôda a habilidade do ordenador se devesse limitar a descobrir o lugar respectivo destas letras, sempre colocadas, como se disse, numa linha reta.

Do mesmo modo que a linha começa por A, B, C, D, é evidente que poderia começar por A, C, B, D, por A, C, D, B,

por A, B, D, C, por B, A, C, D, por C, A, B, D, e assim sucessivamente; é igualmente evidente que a mesma cousa aconteceria com relação ao arranjo da totalidade das letras. Ora nós não deixaremos o leitor com a idéia confusa que haveria em que elas se achassem em sua verdadeira ordem; queremos pôr à sua vista o número das permutações possíveis, muito maior certamente do que se imagina.

A importância da verdade que queremos demonstrar nos autoriza, segundo cremos, a invocar o auxílio das ciências matemáticas. Os ateus não deixam de buscar um ponto de apoio em tôdas as ciências; não é justo que os defensores da existência de Deus estejam em pior condição.

Se temos duas letras A, B, para mudar de lugar, é evidente que as podemos colocar de duas maneiras: A, B e B, A. O número das mudanças é igual a 2. Se temos três letras A, B, C, podemos colocar o A no princípio, no meio e no fim. Colocada no princípio, esta letra nos dá as duas combinações seguintes:

A, B, C,

A, C, B.

Colocando-a no meio e o B no principio teremos:

B, A, C.

Colocando a letra C em primeiro lugar:

C, A, B.

Pondo A no fim, e colocando B no príncipio, virá:

B, C, A.

Colocando em seguida a letra C em primeiro lugar:

C, B, A.

De onde inferimos que as combinações possíveis são:

A, B, C,

A, C, B,

B, A, C,

C, A, B,

B, C, A,

C, B, A.

Duas letras nos dão duas combinações, três nos dão seis; isto é, como tinhamos primeiramente 2, ou antes 2 × 1, temos depois 6, ou o que dá na mesma, 3 × 2 × 1.

Se nos dão quatro letras a mudar de lugar: A, B, C, D, é claro que deixando o A no princípio podemos dispor, de seis diferentes maneiras, as letras seguintes: B, C, D, conforme se disse no caso precedente.

Se em seguida colocamos B no princípio, as outras três A, C, D, poderão igualmente ser dispostas de seis maneiras em que cada uma não se confundirá com as três primeiras. Da mesma sorte colocando sucessivamente o CeoDno princípio teremos seis combinações novas; ao todo 24 combinações, ou antes 4 X 6, ou melhor 4 × 3 × 2 × 1.

Prosseguindo no mesmo raciocínio é fácil de ver que as cinco letras A, B, C, D, E, das quais cada uma ocupará sucessivamente o primeiro lugar nos darão cada vez 24 combinações diferentes, ao todo 5 vêzes 24, ou antes 5 × 4 × 3 × 2 × 1.

Observando pois a lei que seguem êstes fatores e exprimindo por M o número das letras, o das mudanças será expresso por (m — 1) (m — 2) (m — 3) (m — 4) ... 3 × 3×1; ou por outros têrmos, se o número das letras é por exemplo 100, o número das mudanças igualará o produto da multiplicação seguinte: 100 × 99 × 98 × 97 × 96 × 95 ... 3 × 2 × 1.

Fazendo-se agora aplicação desta teoria ao caso de que nos ocupamos, segue-se que o número dos arranjos de que os planêtas seriam suscetíveis, colocando-os sòmente em linha reta, seriam representados pela multiplicação seguinte:

$12 \times 11 \times 10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1$, o que dá, executando-se a operação, 479.001.600.

Quem, pois, quiser encontrar neste número uma combinação determinada, achar-se-ia exatamente no caso de um homem que tivesse de tirar uma bola determinada de uma urna em que se achassem 479.001.600. Os que jogam a loteria sabem se é fácil acertar, ainda que o número dos bilhetes quase nunca passe de 25 ou 30 mil e que haja sempre alguns centos de prêmios. O que aconteceria então se o número das sortes se elevasse a 479.001.600?

Para melhor fazer sentir a impossibilidade de achar o número desejado ou antes a combinação almejada, pediremos algumas luzes emprestadas à teoria das probabilidades. Quando se quer calcular o grau de probabilidade que apresenta um sucesso fortuito, é mister primeiro que tudo prestar atenção à totalidade dos sucessos possíveis, é preciso em seguida ter em conta os casos favoráveis e os casos contrários; e da comparação de uns com outros se deduz a conjetura que se quer formar. Assim, supondo-se numa urna cem bolas, cinqüenta brancas e cinqüenta negras, a probabilidade será igual para umas e para outras; e esta igualdade de casos depende da igualdade dos números.

Se se tratasse pois de apelar para a sorte, dever-se-ia igualmente pender para as duas partes. Mas se das 100 bolas 75 são negras e 25 brancas, a probabilidade de tirar uma bola branca diminui um tanto: sendo a probabilidade das negras em relação às brancas como 75 para 25. Segue-se daí que se nós tomamos uma fração cujo denominador seja o número que representa a totalidade dos casos, e o numerador dos casos favoráveis, esta fração exprimirá exatamente a probabilidade procurada; assim nos dois exemplos precedentes, teremos

primeiramente $\frac{50}{100}$ tanto para as brancas como para as negras;

e em seguida teremos $\frac{75}{100}$ para as negras e $\frac{25}{100}$ para as brancas.

Fazendo agora aplicação desta teoria ao principal objeto de nossa discussão, resulta que a probabilidade de encontrar a combinação verdadeira será representada por esta fração $\frac{1}{479001600}$; quantidade tão pequena que não se poderá aí apoiar uma conjetura razoável; de tal sorte que aquêle que sustentasse que a combinação desejada não teria lugar, teria em seu favor 479.001.600 vêzes mais probabilidade do que se sustentasse o contrário.

Seria pois de presumir que se fôsse à prova, passar-se-ia um número infinito de séculos sem que se obtivesse o resultado pedido.

Até aqui temos suposto os corpos colocados numa linha reta, sem nenhuma espécie de relação nem com o espaço nem com um plano, o que simplifica sobremaneira o problema; mas como é evidente que os corpos não estão huma posição semelhante, a que nova complicação não dariam lugar outras condições necessàriamente encerradas no enunciado da questão!

Para prosseguir gradualmente suporemos, antes de tudo, que os doze corpos se acham ainda sôbre uma linha reta, mas de maneira que esta linha, sôbre que estão colocados, ocupa uma posição determinada num plano.

Neste caso a dificuldade de encontrar por acaso a combinação verdadeira aumenta a um tal ponto que a imaginação não é capaz de a alcançar.

Provemo-lo. Se supomos que os corpos estão colocados num plano elíptico, e que uma das extremidades da linha reta sôbre que estão colocados se confunde com o centro da elipse, é evidente que tomando esta reta como raio, se poderá fazer girar de maneira a poder descrever um arco de círculo, e que neste movimento tomará uma infinidade de posições diferentes, medidas pelo ângulo que formar a reta com um

diâmetro qualquer da elipse.

Como, por outra parte, é evidente que poderemos tomar por centro de movimento um ponto qualquer do grande ou do pequeno diâmetro, ou mesmo um ponto qualquer do número infinito de pontos que se acham na superfície determinada pela curva, segue-se que para achar uma combinação desejada será preciso percorrer um número de combinações cuja grandeza assombra o pensamento. E a probabilidade expressa antes por um número tão pequeno como $\frac{1}{479001600}$, devê-lo-ia ser agora por uma fração infinitamente mais pequena. E a razão disto é clara: já não há aí senão um caso favorável, a saber, uma posição determinada, e desde então o numerador seria sempre o mesmo; ora como a totalidade dos casos possíveis seria tanto maior quanto maior o número de posições da linha sôbre o plano, segue-se que teríamos de multiplicar o denominador por uma série de números infinitamente grandes, o que daria uma fração infinitamente pequena, ou uma quantidade igual a zero.

Ainda mais: supomos aqui que os corpos estão colocados sobre uma mesma linha reta; mas não é assim. Seria preciso desde então, às dificuldades enunciadas, ajuntar a de se achar um poligono que se formasse ajuntando os pontos onde se supusessem os corpos colocados uns com relação aos outros. Acrescentai ainda a isto que os corpos não estão num mesmo plano, mas no espaço; aqui a imaginação se abisma e se perturba na impossibilidade de jamais calcular a infinita pequenez da probabilidade deixada à combinação almejada.

Com efeito, à dificuldade que resulta da linha e do plano, vêm-se juntar neste último caso as posições infinitamente numerosas que o plano e a linha podem ocupar no espaço. Para dela fazermos uma idéia, figuremo-nos que o plano gira em volta de uma reta, é evidente que é infinito o número das posições que êle pode tomar, pois que existe um número infinito de ângulos que êste plano pode formar com outro plano imóvel.

Considerando ainda que a reta que serve de eixo de rotação pode ocupar um número de posições infinitas, resultará disso uma série de novos fatores pelos quais será preciso multiplicar o denominador de uma fração já infinitamente pequena.

Eis portanto reduzida a um cálculo rigoroso uma verdade que o senso comum ensina a todos os homens; e eis também a razão por que quando se diz que tais efeitos podem ser filhos do acaso, em presença de um homem de são juízo, êle logo exclama sem precisar de reflexão: Isso é impossível, isso é um absurdo! É que o Criador nos deu a intuição de certas verdades e não quis que precisássemos de recorrer a longos raciocínios para as encontrar e provar a nós mesmos. E todavia, coisa triste é dizer-se, é necessário insistir para demonstrar o que o Autor da natureza quis que víssemos e sentíssemos dentro em nós, como uma iluminação instantânea; ainda há homens que se esforçam, contra sua própria razão, contra os seus mais intimos sentimentos, para dirigi-los contra a existência Daquele que é a sua única origem.

Para completar a demonstração de nossa tese, ainda a apresentaremos sob outra forma que não demanda nenhum esforço nem da razão, nem da imaginação, e que será fácil de compreender, mesmo para as mais humildes inteligências. Suponhamos, num vasto campo, doze postes com outros alvos, tendo um número cada um; suponhamos que em seguida aí são conduzidos pela mão doze atiradores com os olhos vendados, cada um dos quais levaria um número de alvos.

Não seria uma grande loucura acreditar que atirando todos à ventura, fôsse possível que cada um tocasse por acaso o alvo correspondente ao seu número? Quem não vê que se poderia repetir a prova por ilimitado número de séculos, sem que acontecesse que o atirador que levasse o número 1 ferisse êste número, o mesmo com o número 2 e assim os outros?

Ponderemos depois disso que não se trata dum campo de alguns ares, mas dum espaço infinito, e concluiremos a impossibilidade de dar aos doze corpos uma combinação determinada sem outro auxílio que o do acaso.

Bastam as observações precedentes para demonstrar o objeto que nos propusemos; e todavia é possível levá-las a um mais alto grau de evidência.

Tôda da força do argumento que apresentamos se funda sôbre a dificuldade de encontrar no espaço a combinação determinada de doze corpos; e isso por um só instante, abstraindo-se da duração desta combinação, e sobretudo do movimento fixo e regular que êstes corpos deviam seguir; e vê-se quanto não seria mais difícil que se realizasse só por efeito do acaso. Por conseguinte, concedendo-se mesmo que se tivesse encontrado a combinação desejada, perguntaríamos ainda por que é que os corpos aí se deviam conservar, e, o que é mais admirável, por que se deviam conservar executando um movimento contínuo, sujeito a leis fixas e constantes? Como! seria ao acaso, ao cego acaso, a esta palavra sem sentido, que se deviam atribuir as leis admiráveis que regem o movimento do universo?!

Vendo-se uma combinação, por pouco complicada que seja, um objeto de arte o mais simples possível, perguntamos instintivamente, sem reflexão, quem foi seu autor; e o acaso não se oferece a nosso pensamento, como meio de explicar um trabalho qualquer; porque o acaso não é nada, e o nada nada produz. Onde quer que se encontre um ser, é preciso uma razão para explicar a sua existência; onde encontramos uma obra-de-arte, é-nos preciso um artista, e em tôda a combinação nós colocamos necessàriamente uma inteligência.

Acaso, num mundo em que, em tôdas as partes, reina o cálculo e a geometria! Acaso, nos movimentos que se executam em razão direta da massa dos corpos, em razão inversa do quadrado das distâncias! Acaso, nas revoluções dos planêtas, revoluções em que os raios vetores descrevem espaços proporcionados aos tempos! Acaso, os quadrados dos tempos, nas revoluções dos planêtas, estão entre si como os cubos do grande eixo de suas órbitas!

Admiramos um dêstes mecanismos engenhosos, uma destas esferas artificiais, com que o gênio do homem representa o movimento do sistema planetário, e não reconheceremos uma

inteligência, não veremos a mão da Sabedoria infinita, quando levantamos os olhos parà êsse grande e verdadeiro sistema planetário que funciona em volta de nós, para êstes corpos de proporções colossais que percorrem sua imensa órbita com uma espantosa rapidez e uma precisão matemática?

Acabamos de ver que só o arranjo do sistema planetário não poderia ser atribuído ao acaso, sem evidente absurdo; e todavia êste sistema vasto como é não é nada em comparação ao universo.

As estrêlas fixas até hoje observadas não se elevam a menos de cem milhões; e para se formar alguma idéia da imensidade dos espaços que elas ocupam, basta ponderar que elas estão afastadas de nós por distâncias que a imaginação não pode conceber.

Observam-se com telescópios que aumentam duzentas vêzes a grandeza do objeto, e elas não se apresentam todavia senão como pontos luminosos. Qual não deve pois ser a distância que se pode tornar duzentas vêzes mais pequena, sem que seja possível notá-lo? Que serão êstes corpos? Serão os centros de outros tantos sistemas planetários semelhantes ao nosso? O que haverá nestes espaços, em que os sóis não são a nossos olhos e para nossos instrumentos senão pontos por assim dizer imperceptíveis?

A nossa inteligência se abisma sob o pêso desta imensidade, a imaginação se cansa de a percorrer, e a alma humana acabrunhada por tantas maravilhas se confunde e se aniquila em presença de seu Autor.

CAPÍTULO 9

AS CINCO VIAS DE TOMÁS DE AQUINO

Das provas «a posteriori» — As cinco «vias» de Tomás de Aquino: Os argumentos **a posteriori** da existência de Deus — os que partem de factos da experiência e não apenas de noções, e que se apoiam no princípio de razão suficiente são classificados em:

a) provas cosmológicas;

b) provas psicológicas;

c) provas morais.

As provas cosmológicas fundam-se nos factos de experiência externa, por meio da qual conhecemos o mundo exterior. É sobre tais factos que Tomás de Aquino construiu suas provas, através de cinco vias.

A primeira via, exposta por Tomás de Aquino - A via do movimento: «A primeira e mais clara se funda no movimento. E inegável, e consta pelo testemunho dos sentidos, que no mundo há coisas que se movem. Pois bem, tudo o que se move é movido por outro, já que nada se move mais que enquanto está em potência a respeito daquilo para o qual se move. Mas, mover requer estar em acto, já que mover não é outra coisa que fazer passar algo da potência ao acto, e isto não pode fazê-lo senão o que está em acto, à maneira como o quente em acto, por ex., o fogo faz que uma lenha, que está quente em potência, passe a estar quente em acto. Muito bem: não é possível que uma mesma coisa esteja, ao mesmo tempo,

em acto e potência a respeito do mesmo, senão a respeito de coisas diversas, o que, por ex., é quente em acto, não pode ser quente em potência, e sim, que, em potência, é ao mesmo tempo frio. E, pois, impossível que uma coisa seja por isso e da mesma maneira motor e móvel, como também o é o que se move a si mesma. Por conseguinte, tudo o que se move é movido por outro. Mas, se o que move a outro é, por sua vez, movido, é necessário que o mova um terceiro, e, êste, outro. Não se pode, porém, seguir indefinidamente, porque assim não haveria um primeiro motor e, por conseguinte, não haveria motor nenhum, pois os motores intermédios, não movem mais que em virtude do movimento que recebem do primeiro, da mesma forma que um bastão nada move a não ser que o impulsione a mão. Por conseguinte, é necessário chegar a um primeiro motor. que não seja movido por ninguém, e êste é o que todos entendem por Deus.» (Tomás de Aquino, «**Summa Theologica**», I, q. 2, 2.3, primeira parte).

Crítica do argumento: São bastante conhecidas as objecções que se têm oferecido a esta via. Mas tôdas elas podem ser sintetizadas em poucas palavras.

1) Tomás de Aquino parte de um postulado, para êle apodítico, que é o princípio de causalidade. Todo efeito tem uma callsa, o que forma um nexo de antecedente com o conseqüente.

Pode a ciência, como o faz hoje, abandonar a rigidez que a razão emprestara ao conceito, para substituí-lo por factor, vector, condição, função, o que seja. Mas o sentido genuíno do têrmo, e como o emprega Tomás de Aquino, cabe, de qualquer forma, à Filosofia como à Ciência.

Causa, para a escolástica, é o que produz ou deixa produzir o efeito, no todo ou na parte, ou impele outro a produzi-lo. A relação causa e efeito é inseparável. Onde há efeito, há causa, e vice-versa. Remontando-se do efeito à causa, chegar-se-ia a uma causa primeira, causa prima, causa eficiente das coisas, a qual, por sua vez, não seria causada por outra causa; seria, portanto, incriada. Seria um ente necessário, existente de per si, em que essência e existência se

identificariam, não dependendo de outro qualquer.

Os objectores de Tomás de Aquino, partem, portanto, da seguinte posição: se fôr negada a causa prima, ipso facto caem por terra todos os seus argumentos, pois, como vimos, tôdas elas (as cinco vias) fundam-se nesse postulado apodítico para êle.

Ora, podemos conceber que causas e efeitos formem uma ordem sem princípio nem fim, como uma seqüência circular, em que umas fôssem causas de outras, e estas, por sua vez, causas das subseqüentes, até um retôrno, que a última se tornasse causa da primeira, etc.

Essa objecção leva a situações aporéticas:

a) a aceitação de um eterno retôrno;

b) admitir, finalmente, uma **causa sui**, uma causa de si mesmo, pois o efeito terminaria por ser causa de si mesmo.

Teríamos, então, de concluir, que o que atribuímos às partes de um todo, temos de atribuir ao todo, pois se tudo é causa, e como o efeito é subseqüente à causa, há sempre uma **causa prima**, pois o todo, enquanto tal, é causa de si mesmo. Teríamos de reconhecer, com antecedência, no ser, o poder de ser causa, e como subseqüência o de ser efeito, e o todo, enquanto tal, causa de si mesmo (**causa sui**), que é efeito de sua mesma causa. Não teríamos, portanto, de forma alguma, anulado o postulado tomista, que continuaria em pé, quanto à aceitação, até aqui, de que há uma **causa prima**.

2) A outra objecção, que se faz, é referente ao primeiro motor. Costumam os objectores abandonar o amplo aspecto em que esta prova é mostrada por Tomás de Aquino, e apenas acercar-se do da matéria. Então argumentam: se a matéria é absolutamente inerte, exigiria a presença de um motor para movê-la. Mas a matéria não é absolutamente inerte, alegam, pois a ciência o mostra.

Em primeiro lugar, estamos em face de um

deslocamento da prova que se dá em terreno metafísico, sobremaneiramente ontológico, para apenas referir-se ao físico (à matéria física). A matéria é ou não é absolutamente inerte? Não se pode desconhecer a inércia da matéria. Neste caso, concordam os objectores, mas logo retrucam: sim, mas é relativa e não absoluta. A matéria é activa.

Mas, quando da criação e da exposição do argumento de Tomás de Aquino, logo se vê que êle não aceita fosse a matéria incriada, mas criada simultâneamente no mesmo acto criador com a forma (acto e potência).

O que encontramos de activo na matéria é o acto que a produz, é o ser de que ela participa, e êsse ser é o que a move. A diferença está em o conceito de matéria significar apenas a parte passiva da existência, enquanto o de forma se refere à parte activa da existência, cuja oposição fundamental explica todo o existir.

Há um vector activo e um vector passivo no existir finito. Mas nenhum é absolutamente activo nem absolutamente passivo, pois ambos se interactuam, e assim como a forma modela a matéria. a matéria restringe a acção da forma. A evidência de acto e potência nos explica. E o pensamento tomista é mais concreto que o pensamento meramente materialista, que daria à matéria uma total e absoluta actividade, que implicaria outras aporias.

Portanto, o que dá movimento à matéria é um acto. Se a matéria é primeva, a arquê, como pretendem os materialistas metafísicos, ela ela se distinguiria como acto e potência. E como acto seria puramente acto, sem mescla, e antecederia ontològicamente à parte passiva de seu próprio ser, a potência. O materialismo metafísico não resolve de forma alguma o problema, e muito menos ainda o materialismo vulgar. A antecedência de um primeiro motor é inevitável, mesmo aos objectores, desde que levem correctamente o seu pensamento até às últimas conseqüências. O que nenhum dêles, fundado, lògicamente, sem apelos ao absurdo, pode afirmar, é que o passivo seja ao mesmo tempo, e sob a mesma razão, activo. E, neste caso, a matéria seria puramente acto e puramente

potência, e sob a mesma razão, o que é absurdo.

A prova de Tomás de Aquino, estabelece, sem dúvida, a anterioridade ontológica do acto puro à potência; do motor ao movido.

Esta aceitação leva a tôdas as conseqüências que são apresentadas na argumentação.

Muitos objectores a esta prova tentam derruir o princípio de causalidade. Estão certos que, conseguindo-o, terão derruído tôdas as provas de Tomás de Aquino.

Todas as coisas têm inevitàvelmente um princípio, ou, do contrário, viriam do nada absoluto. Um ser antecede a tôdas as modalidades de ser, de ser, e o antecede ontológica, lógica e axiològicamente. Se as causas, na Física, na sua relação com os efeitos, não surgem nitidamente distintas, tal não impede que tudo quanto sucede sobrevenha de algo que o antecede, de algo de onde principia e que deve poder tudo quanto é e será, pois, do contrário, não vindo de um ser, viria do nada, o que é um absurdo.

Ademais, convém salientar que os ataques feitos ao princípio de causalidade se devem a uma caricatura que se tem feito do mesmo, para fàcilmente derrui-lo. Na verdade, não há, na Filosofia, nenhum tratado apodítico contra tal princípio, cuja validez derruída, forçaria a aceitar um absurdo como princípio: o nada absoluto seria o criador de todas as coisas.

Ainda alguns alegariam que há uma evolução da matéria, de menos perfeita para mais perfeita. Tal argumento é simplesmente infantil. Se a matéria conhece uma evolução perfectiva, o acrescentamento de valor, de perfeição, ou viria dela mesma, que já a conteria, ou não. Se a contém, a evolução é apenas relativa. Se não a contém, êsse suprimento de perfeição viria do nada, e instalar-se-ia, mais uma vez, o absurdo.

A segunda «via» de Tomás de Aquino — A subordinação das causas eficientes: É a seguinte a exposição:

«A segunda via se funda na causalidade eficiente. Achamos que neste mundo do sensível há uma ordem determinada entre causas eficientes; não achamos, porém, que coisa seja sua própria causa, pois em tal caso haveria de ser anterior a si mesma, e isto é impossível. Muito bem, tão pouco se pode prolongar indefinidamente a série das causas eficientes, porque, sempre que há causas eficientes subordinadas, a primeira é causa da intermédia, quer seja uma ou muitas, e esta, causa da última; e posto que, suprimida uma causa, suprime-se seu efeito, se não existisse uma que fôsse a primeira, tampouco existiria a intermédia nem a última. Se pois, se prolongasse, indefinidamente, a série de causas eficientes, não haveria causa eficiente qualquer, e, portanto, nem efeito último, nem causa eficiente intermédia, coisa falsa desde logo. Por conseguinte, é necessário que exista uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus.» (S. T. I, q. 2, a. 3).

Objecções ao argumento: As objecções, que se costumam fazer a êste argumento já foram estudadas no exame do argumento da primeira via. Vejamos, porém, outras razões apresentadas:

Argumenta Lachelier: «Se pretendo inferir inferir a existência de Deus da consideração do universo, como, por ex., o físico, que conclui do efeito à causa, cometo um paralogismo. Sem dúvida, todo efeito supõe uma causa, mas uma causa da mesma ordem que êle, segundo as leis do nosso entendimento.»

Em primeiro lugar, não se deve confundir o acto da criação o de qualquer relação de causa e efeito, que encontramos na nossa experiência. Ademais, não se pode concluir que a causa primeira seja da mesma ordem que a causa segunda, quando há entre elas apenas uma analogia. Não se pretende, além disso, explicar univocamente a causa primeira pelos caracteres dos seus efeitos. Os factos da nossa experiência só nos podem dar uma idéia analógica do que é o acto da criação.

A terceira «via» de Tomás de Aquino — Da contingência dos sêres: Esta é a exposição:

«A terceira via considera o ser possível ou contingente, e o necessário, e pode formular-se assim: Achamos na natureza coisas que podem existir ou não existir, pois vemos sêres que se produzem, e sêres que se destroem, e, portanto, há possibilidade de que existam e de que não existam. Muito bem. É impossível que os sêres de tal condição tenham existido sempre, já que o que tem possibilidade de não ser teve um tempo em que não foi. Se, pois, tôdas as coisas têm a possibilidade de não ser, houve um tempo em que nenhuma existia. Mas se isto é verdade, tampouco deveria existir agora coisa alguma, porque o que não existe, não começa a existir, a não ser em virtude do que já existe, e, portanto, se nada existia, foi impossível que começasse a existir qualquer coisa, e, em conseqüência, agora não haveria nada, coisa evidentemente falsa. Por conseguinte, nem todos os sêres são possíveis ou contingentes, mas entre êles, forçosamente, há de haver algum que seja necessário.

Mas o ser necessário ou tem a razão de sua necessidade em si mesmo ou não a tem. Se sua necessidade depende de outro, como não é possível, segundo já vimos ao tratar das causas eficientes, aceitar uma série indefinida de coisas necessárias, é forçoso que exista algo que seja necessário por si mesmo e que não tenha fora de si a causa de sua necessidade, mas que seja causa da necessidade dos outros, ao qual todos chamam Deus.» (S. T. I, q. 2, a. 3).

Objecções: Objectava Kant que esta prova era, como êle a entendia, a prova ontológica de Santo Anselmo. O argumento pela contingência funda-se no facto do ser contingente, que postula um ser necessário. Dizer-se, também, que a idéia de contingência é uma pseudo-idéia, ou pelo menos uma idéia falsa, porque tudo quanto há no mundo faz parte de um todo e, portanto, é êste necessário, é um argumento frágil. 0 todo é o conjunto de suas partes. O todo é necessário para as partes, como as partes o são para o todo. Mas é preciso não confundir o ser necessário, ontològicamente falando, com a necessidade lógica.

Também se poderia responder que sendo contingentes tôdas as partes de um todo, êste seria contingente, mas

estaríamos ainda dentro do campo lógico.

Se todos os sêres são contingentes, pois existem como podiam não existir, e têm um comêço e um fim, o ser, como necessário, isto é, sem o qual não podemos ter nada, não tem comêço nem fim.

Dialècticamente, o conceito de contingência implica o de necessidade; um é conceito da intuição, outro da razão. Um é actualizado dos factos singulares, outro actualizado da generalidade dêsses factos. A contingência implica a necessidade, não só lógica, mas ontològicamente. O que devém, implica o que necessàriamente é imutável. O argumento de Tomás de Aquino, que é de origem aristotélica, é dialècticamente perfeito Scot, como se verá mais adiante, acrescentará novos argumentos a esta prova.

A «quarta via» de Tomás de Aquino — Os graus da perfeição: Assim a expõe:

«A quarta via considera os graus de perfeição, que há nos sêres.

Vemos, nos sêres, que uns são mais ou menos bons, verdadeiros e nobres que outros, e o mesmo sucede com as diversas qualidades. Mas, o mais e o menos se atribuem às coisas, segundo sua diversa proximidade ao máximo por isto se diz o mais quente do que mais se aproxima ao máximo calor. Portanto, há de existir algo que seja veríssimo, nobilimo e ótimo, e, por conseguinte, o ser máximo, pois, como diz Aristóteles, o que é verdade máxima, é máxima entidade. Muito bem, o máximo em qualquer gênero é causa de tudo o que naquele gênero existe, e assim o fogo, que tem o máximo calor, é causa do calor de todo o quente, segundo diz Aristóteles. Existe, por conseguinte, algo que é para tôdas as coisas causa de seu ser, de sua bondade e de todas as suas perfeições, e ao qual chamamos de Deus.» (S. T., I.a, q. 2, a. 3).

A «quinta via» de São Tomás — A finalidade: A quinta via decorre do governo do mundo. Vemos, com efeito, que as coisas que carecem de conhecimento, como os corpos

naturais, operam por um fim, como se comprova, observando que sempre, ou quase sempre, operam da mesma maneira para conseguir o que mais lhes convém; por onde se compreende que não vão ao seu fim, operando ao acaso, mas intencionalmente. Muito bem, o que carece de conhecimento, não tende a um fim, se não o dirige alguém que entenda e conheça, à maneira como o arqueiro dirige a flecha. Portanto, existe um ser inteligente, que dirige todas as coisas naturais para o seu fim, e a éste chamamos de Deus.» (S. T., I, q. 2, a. 3).

Estas provas, que acabamos de expor, podem ser compreendidas de duas maneiras muito diversas. Podemos considerá-las em tôda a sua extensão e fôrça, e segundo todo o rigor técnico da demons- tração, em cujo caso não estão ao alcance de qualquer, pois exi- gem uma sólida preparação, que nem todos têm. Mas também não podem compreender estas provas, ou algumas delas ao menos, sem necessidade de formulá-las segun- do o rígido tecnicismo da lógica, e sòmente enquanto demonstram em geral a existência de um ser superior, que rege e governa as coisas dêste mundo, sem alcançar a ver, pelo momento, os outros predicados próprios da divindade.

CAPÍTULO 10

PROVAS DE DUNS SCOT

Provas de Duns Scot: Para estabelecerem-se as provas da existência de um ser infinito, tornase necessário, de antemão, que se esclareça o que se pretende provar, isto é, o que se entende sobre **ser** e **infinito**. Não se alegue que êle é evidente a todos, porque, do contrário, não teriam surgido disputas sôbre êle na Filosofia. Nenhum filósofo, entretanto, que não tenha caído nas malhas da loucura, negará a existência do ser comum.

O ser comum, que a nós se apresenta, é fácil caracterizá-lo num conjunto de conceitos, em que todos estariam de pleno acordo, pois traduziria, com segurança, a característica comum do ser, aceita por todos. Há alguma coisa, e êsse alguma coisa é ser, e tem aptidão de existir. Aproveitamos aqui o enunciado de Suarez, pois o ser comum pode ser compreendido como «aptidão para existir», incluindo, dêsse modo. o ser actual, que revela, evidentemente, aptidão para existir, como o ser potencial, que não se pode reduzir a um puro nada, e que, sendo alguma coisa, tem ou teve naturalmente aptidão para existir.

Ao ser infinito cabe-lhe, inegàvelmente, aptidão para existir, mas resta-nos prová-lo, pois não oferece êle a evidência do ser comum, pois não o encontramos na nossa experiência mediata e imediata, mas, sim, através de uma especulação, realizada pelo nosso espírito, sem desrespeito às opiniões dos místicos, que admitem uma experiência imediata do ser infinito, o que é negado pelos grandes teólogos, pois tal experiência seria o estado de beatitude, desproporcionado à nossa limitação e ao nosso estado de queda nesta existência.

Haveria, assim, necessidade de:

1) provar a procedência do conceito de ser infinito;

2) que o ser infinito existe;

3) que o ser infinito é Deus.

Conseqüentemente, seria uma prova da existência de Deus.

Sem caracterizar devidamente o conceito de ser infinito, não podemos justificar a sua procedência. A pergunta, portanto, que se coloca em primeiro lugar, é esta: o que se entende por ser infinito?

Depois de respondida esta pergunta, devemos mostrar a sua validez. Em terceiro lugar, provar, inequívoca e apoditicamente, a existência do ser infinito. Finalmente, demonstrar que o que se concebe por Deus é êste ser infinito, demonstrando, assim, a sua existência, apoditicamente.

E nosso intuito, neste verbete, expor as provas da existência de Deus, formuladas por Duns Scot, não seguindo as vias por éle propostas, mas cingindo-nos apenas aos argumentos, que êle oferece.

Não se pode conceber o infinito em sentido extensista, quantitativamente, como é a maneira mais vulgar de ser entendido. O ser infinito é o ser em sua intensidade absoluta, como o enuncia Duns Scot. Intensidade absoluta de ser implica a presença, positivamente posta, de «todo» ser actualmente puro. Todo ser finito é limitado, é carente de alguma perfeição. O ser infinito, intensistamente absoluto, é absolutamente perfeito; não é carente de nenhuma perfeição de ser. Excede, assim, a todo ser finito, além de tôda proporcionalidade.

Todo ser finito é um ser contingente, porque depende de outro para ser, e não tem em si a razão suficiente de ser. O ser infinito não tem limites, porque é todo ser, e tem em si sua razão de ser, suficientíssima. O ser contingente necessita de

outro para ser e, finalmente, necessita do ser necessário, primeiro, fonte de onde êle surge. Caracterizam, assim, o ser finito: o limite, a dependência, a contingência. E mais um quarto carácter podemos estabelecer: o ser finito, nas suas processões activas e passivas, tende para algo que lhe é extrínseco, embora, no seu existir, tôdas as suas partes tendam também à finalidade intrínseca da sua totalidade tensional. Todo ser finito tende para um fim, outro que êle, ao buscar perfeições que lhe faltam, ao «querer ser mais>> do que é. Mas o ser infinito é o ser em sua intensidade absoluta, portanto omniperfeito, e, como tal, não é carente de nenhuma perfeição. Não buscaria fora de si nenhuma perfeição; portanto, o seu fim é intrínseco, totalmente intrínseco, o que o distingue suficientemente do ser finito.

A preocupação fundamental de todas as provas de Tomás de Aquino consiste em demonstrar que o Ser Supremo, a Divindade, é um ser, não apenas simples, mas absolutamente simples. A idéia de ser infinito implica a presença de todas as perfeições, tomadas absolutamente em grau supremo. Vê-se, desde logo, que o conceito de ser infinito adequase perfeitamente à idéia de Deus. Todos os sêres finitos, a criatura em geral, são compostos de ser e de uma forma específica que o determina como êste ou aquêle ser, e não apenas e simplesmente como o ser. O têrmo infinito, na expressão ser infinito, não é um atributo, nem uma determinação; é o próprio ser como tal. É o ser enquanto ser. Ser infinito não é algo que acontece ao ser enquanto ser, não é um grau definido de perfeição como as perfeições que encontramos nas criaturas. Ser infinito é o conceito mais simples de todos de todos os conceitos, absolutamente simples, embora seja um conceito humano. Para Duns Scot, ser infinito é o Ser Divino, tomado sob uma certa modalidade; é o mais perfeito, porque nêle estão incluídos, eminentemente, todos os outros. Ser infinito é bem infinito, é verdadeiro infinito. Alcançamos ao Ser Infinito por várias vias. Já estudamos as que foram propostas por Tomás de Aquino, e vimos que a sua demonstração partiu dos efeitos criados.

Mas Duns Scot quer alcançar o ser infinito, partindo

também do ser, mas do ser comum, como é estudado na «Ontologia», e segue outras vias, que em algo diferem das de Tomás de Aquino, sem desprezá-las, mas, na verdade, corroborando-as.

O ponto de partida prévio para o estudo das provas de Duns Scot é estabelecer, de antemão, a inevidência da existência de Deus, pois se sua existência fôsse de per si evidente, para nós desnecessárias seriam as provas. O homem religioso, que tem uma experiência mística da divindade, ou apenas por fé, pode afirmar a evidência da existência de Deus. Não pode, porém, negar que êsse conhecimento é confuso e, por essa razão, impõe-se ao filósofo esclarecê-lo. Deve-se compreender que conhecer confusamente nem sempre quer dizer conhecimento do confuso, pois a primeira expressão refere-se ao nosso modo de captar o objecto, enquanto a segunda refere-se ao próprio objecto. Ao conhecermos uma espécie, temos um conhecimento confuso, porque incluímos as suas partes subjectivas, confusas no ser específico, no ser que tem o ser que pertence a essa espécie.

A especulação filosófica levará a distinguir essas partes subjectivas, separando mentalmente o que está fundido no conjunto. Portanto, impõe-se demonstrar a existência de um ser infinito, o que exige duas providências:

1) provar que existe um ser primeiro;

2) provar que êsse ser primeiro é infinito.

A maneira de provar de Duns Scot não é a seguida por Tomás de Aquino. Aquêle divide a realidade do seguinte modo: primàriamente, a coisa pode ser dividida em **coisa criada** e **incriada**, ou coisa de per si ou por outro (**a se** et **ab alio**) ou necessária e possível, ou finita e infinita. O ser incriado é a se, infinito, necessário; enquanto o ser criado é ab alio, possível e finito.

As providências, que usa Duns Scot para a prova do ser primeiro, cingem-se à idéia de dependência.

Um ser **efectível** (**effectibile**), isto é, **produzível**, não pode ser tal a não ser: a) pelo nada, b) ou por si, c) ou por outro. Não pode ser pelo nada, porque o nada não pode ser causa de coisa alguma; não pode ser por si, porque não há coisa que engendre a si mesma. O efectível, portanto, o é por um outro, que é efectivo, o **effectivum**. O ser, que é por si mesmo, desde que aceito, dispensaria a prova, pois já teríamos encontrado o que buscávamos, pois estaríamos numa causa eficiente e primeira, que não seria o efeito de nenhuma outra causa.

Se não é assim, será efeito de uma causa. Desta maneira se vê que o argumento escotista fundase, de certo modo, no princípio de causalidade. Uma objecção, que se costuma fazer à prova da causalidade, é de que seria admissível que os sêres engendrassem uns aos outros in infinitum. Esta hipótese não é admitida por nenhum grande filósofo, pois terse-ia de aceitar uma infinidade de causas essencialmente ordenadas.

Há, entretanto, alguns filósofos que admitiram uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas.

Nas causas essencialmente ordenadas, a segunda causa depende da primeira, enquanto causa. Ela deve à primeira a sua própria causalidade. Nas causas accidentalmente ordenadas, a segunda depende da primeira quanto à sua existência, não, porém, quanto à sua causalidade.

Como a causalidade decorre da natureza da coisa, é preciso, necessàriamente, recorrer a uma natureza mais alta para compreender-se uma causalidade também mais alta.

Apresenta-se, ainda, outra diferença entre êstes dois tipos de causa, que é a seguinte: nas causas essencialmente ordenadas, impõe-se a presença simultânea de todas as causas para que o efeito seja produzido, como se dá, por exemplo, entre os sêres vivos, pois os sucessivos dependem dos precedentes, e um rompimento, uma lacuna na cadeia das causas, seria suficiente para tornar impossível a existência do efeito.

Estas distinções, feitas por Duns Scot, são

importantíssimas, e em breve veremos o seu alcance.

Dispõe-se provar que:

1) é impossível uma infinidade de causas essencialmente ordenadas;

2) é impossível uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas;

3) mesmo quando se negue tôda ordem essencial, na série das causas, a regressão ao infinito é ainda impossível.

Provadas estas três proposições, o princípio de causalidade, como fundamento da existência de Deus, estará sòlidamente construído, e, dêsse modo, Scot traria novos argumentos para corroborar as provas de Tomás de Aquino.

Vejamos como o faz Scot:

1) Impossibilidade de uma infinitude de causas essencialmente ordenadas. Os sêres ordenados essencialmente são efeitos; portanto, causados.

A sua causa não pode fazer parte dêste conjunto de efeitos. porque teríamos a causa causando a si mesma. Conseqüentemente, a causa de uma universalidade de efeitos, essencialmente ordenados, lhe é exterior, e como êle se refere à totalidade do ser causado, essa causa é primeira.

Nas causas essencialmente ordenadas, a totalidade delas deve ser colocada simultâneamente. Se não houvesse uma primeira, elas seriam de número infinito. Neste caso, teríamos um infinito quantitativamente em acto, infinito numérico, ao qual sempre se pode acrescentar mais um, pois, ou êle será par ou impar e, neste caso, poderá ser acrescentado mais um, e assim sucessivamente. O infinito quantitativo é repelido por todos os grandes filósofos, e é absolutamente sem fundamento. Aceita-se apenas o infinito quantitativo em potência; isto é, a aptidão sem fim de sempre acrescentar-se mais um, nunca porém em acto. A ausência de uma causa primeira levaria à

aceitação de um infinito quantitativo em acto.

Outro argumento é de que a própria noção de anterior se verifica mais próximo do primeiro. Se não houvesse uma causa primeira, não poderia haver essencialmente anteriores ou posteriores. Ademais, uma causa superior, na ordem da causalidade, é mais perfeita. Se houvesse uma série infinita de causas essencialmente ordenadas, sua causa seria infinitamente superior a ela, infinitamente mais perfeita que ela; seria, portanto, capaz de causar por si só, sem o concurso de qualquer outra causa; em suma, seria a primeira, o que se queria provar.

2) E impossível uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas. Neste caso, se houvesse uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas, a causalidade de cada uma das causas não dependeria, na causalidade, de as que as precede. Numa série dêste gênero, uma causa posterior pode, portanto, existir e agir, até quando a causa anterior já deixou de agir e de existir. Ora, haveria, neste caso, sucessão de causas, e tôda sucessão pressupõe uma permanência. A permanência não pode ser uma causa próxima, pois, do contrário, estaria na sucessão, e como a sucessão depende dela por essência, ela deve ser anterior ao sucessivo, e de ordem diferente. Desta forma, uma série de causas accidentais exigiria uma uma primeira causa essencialmente anterior, como expõe Scot.

Duns Scot coloca-se dentro de uma linha genuinamente platônica. Não procura cingir a prova do primeiro ser, que é causa eficiente de todos os outros, fundandose apenas na análise que podemos fazer entre causa e efeito, na qual o efeito apontaria claramente a causa eficiente, pois tal prova seria de ordem contingente e não necessária. Para dar a robustez devida ao seu argumento, Duns Scot quer prová-lo na ordem da necessidade. Portanto, para êle, se há uma natureza que é efectível, há alguma natureza que é efectiva. Em outras palavras, se há uma natureza produzível, há alguma natureza productiva.

Há uma causa eficiente, absolutamente primeira, e ela é incausável, o que decorre de ser primeira. Por ser primeira, ela não pode depender de nenhuma outra, nem nem em sua

existência, nem em sua causalidade. Se não fôr aceita esta prova, teremos de cair na regressão ao infinito, no círculo vicioso, em uma série de causas finitas, causando umas as outras. O princípio da causa primeira tem de ser válido, não só quanto à eficiente, mas também quanto às outras causas.

A causa final, por exemplo, é o que move a causa eficiente a exercer a sua causalidade; é o fim ao qual ela se destina, o que a «move»; o mover aqui é metafòricamente tomado.

Ora, o primeiro eficiente não depende de nada (nenhum outro) em sua eficiência; portanto, não depende de um fim extrínseco à sua essência. O que não tem causa extrínseca, não tem ademais causa intrínseca, pois esta, enquanto intrínseca, é parte do efeito causado. Se o primeiro eficiente não tem causa extrínseca em sua acção, não a tem em seu ser, o que lhe exclue uma causa material ou uma causa formal. O primeiro eficiente é, portanto, incausável.

«A terceira conclusão sobre o **primum effectivum** é esta: **primum effectivum est actu existens** (o primeiro efectivo é existente em acto) e uma certa natureza actualmente existente é causa eficiente primeira. Demonstração: o que à essência de algo absolutamente contraditório ser por outrem, se pode ser, pode ser por si; ora, é absolutamente contraditório à essência do efi ciente primeiro, ser por outrem, como decorre da segunda conclusão, e êsse eficiente primeiro é possível, como decorre da quinta razão em favor da primeira conclusão, razão que não parece concluir, mas que conclui tal coisa... uma causa eficiente absolutamente primeira pode, portanto, existir por si. Logo, ela existe por si, pois o que não existe por si não pode existir por si, ou em outras palavras: o não-ser levaria alguma coisa a ser, o que é impossível, ou ainda uma mesma coisa criaria a si mesma, de maneira que ela não seria totalmente incausável». (Duns Scot «**De primo principio**»).

É realmente difícil a compreensão nítida desta prova de Duns Scot, que é genuinamente escotista. Por isso, vamos verificar se é válida a afirmativa que se lhe tem feito de ser uma prova **a priori** e não **a posteriori**, ou como diziam os

escolásticos, uma prova **propter quid** e não uma prova **quia**.

O que, na verdade caracteriza a criatura é ser causável, é ser produzível: Já se havia demonstrado que o **primum effectivum** era existente em acto, e que há uma causa eficiente primeira. A essência da causa eficiente primeira, do **primum effectivum**, é ser por si. E seria absolutamente contraditório ser por outro. Ora, aquêle ser, cuja essência é absolutamente contrária ser por outrem, se êle pode ser. éle pode ser por si. Ficou provado que o eficiente primeiro é possível. Se é possível, ele pode existir por si, disso não haveria a menor dúvida. O que não existe por si, não pode existir por si.

Se o primeiro eficiente não existe por si, êle, então, existiria por outro, e, êste outro, só poderia ser o nada, o que é impossível. Portanto, o primeiro eficiente deve existir por si. Se êle fôsse criado por si mesmo, êle deixaria de ser um ser incausável, pois seria causável, o que o tornaria efectível, portanto criatura, ser causado, e não o primeiro eficiente, e simultâneamente incausado, pois seria antes de ser, o que é contraditório.

Poder-se-ia ainda, de uma maneira mais simples, expor esta prova de Duns Scot; bastaria responder às perguntas que vamos formular. É possível um ser por outrem? A resposta evidentemente é afirmativa, porque tôda nossa experiência revela existência de sêres por outrem. Pergunta-se: é possível um por si? A resposta ou será afirmativa ou negativa. Se negativa, isto é, a não possibilidade de um ser por si, ter-se-ia de admitir uma série infinita de causas ordenadas, quer essenciais ou accidentais, o que nos levaria ao círculo vicioso, que já foi suficientemente refutado. Portanto, só se pode admitir a possibilidade dêste ente o ser per si. E êle existe necessàriamente, porque, do contrário, seria por outrem, o que já ficou refutado, ou produzido pelo nada, o que é impossível e absurdo, ou **criado** por si mesmo, e, portanto, já seria antes de ser, o que é absurdo.

Assim Duns Scot prova a existência actual de Deus, partindo da possibilidade da sua existência.

CAPÍTULO 11

ARGUMENTOS CONTRA A EXISTÊNCIA DE DEUS

Passamos a dar agora uma súmula dos argumentos mais usados pelos ateístas para refutarem a tese da existência de Deus.

Deus criou?

"*Ex nihilo nihil*" — LUCRÉCIO

Eis o que dizem de Deus: "Deus é o criador de tôdas as coisas e do nada as tirou". Assim tôdas as coisas que existem no Universo foram criadas por Deus. Bem, sabemos cientificamente, comprovadamente, que o que hoje existe, como indivíduo, como ser, não existia há muitos anos atrás.

Por exemplo: eu. Quem me criou? Meus pais. E meu pai? Meus avós, e assim sucessivamente. Segundo a lenda religiosa, Deus poderia ter criado os primeiros homens. Mas êsses mesmos a ciência... Não é assim que querem colocar o problema, como aliás deviam colocá-lo. Digamos, mas simplesmente para favorecer a idéia religiosa, que Deus criou o Universo em geral e que êste, pelas sábias leis que lhe deu, segue a sua marcha para o futuro, transformando-se, evoluindo e revolucionando-se, etc. Mas essa não é a crença de muitos devotos. A idéia de Deus, que acima damos, já é uma idéia que pertence a filósofos crentes, a alguns cientistas ainda presos a essas idéias e às religiões mais adiantadas. Segundo o catolicismo essa idéia não pode ser aceita. A idéia de Deus dos católicos é a mais atrasada que se pode conceber, no mundo ocidental. Outras religiões se adaptam mais fàcilmente às conquistas religiosas e o seu Deus é bem elástico de forma que pode, aparentemente, estar de acordo com as conquistas

modernas. As religiões, como a católica, não crêem em transformações! Para ela tudo é como dantes. Os primeiros homens foram postos no mundo, com Adão e Eva, há uns seis mil anos no máximo, ao sexto dia após a criação do mundo. No entanto a ciência nos prova que o homem já vive no universo há mais de três centenas de milhares de anos.

Essa idéia de Deus estriba-se ùnicamente na fé, fé que se sobrepõe à ciência! Para a idéia de um Deus criador impõe-se aceitar que êle tirou do nada, tudo isso, todo êsse infinito de grandeza que existe no Universo afora. Tudo foi criado por Deus. Mas se Deus criou é porque tirou do nada. Do contrário não é criar, é juntar, adaptar e, então, a idéia de Deus tornar-se-ia mais burlesca ainda. Deus tirou tudo que existe do nada. Formou o existente do inexistente. Há algum cérebro que conceba isso? Pode-se do nada tirar alguma coisa? Experimentai:

$$0 + 0 + 0 + 0 + 0 + 0 + 0 + 0 + 0 + 0 + 0 + 0 = 0$$

Multipliquem-se milhões de zeros por milhões de zeros que teremos sempre zero. E zero é nada. Do nada só nada se pode tirar, isto é, não se pode tirar coisa alguma. E Deus não podia tirar do nada alguma coisa. "Ex nihilo nihil", dizia Lucrécio. Do nada nada se pode tirar. Não há matemático que o consiga e a matemática é uma ciência abstrata. Para quem exclamar: "Creio porque é absurdo", a crença de que Deus tenha criado o mundo cai por ser absurda. Para quem veja o mundo sob o seu aspecto real, êsse absurdo não pode ser aceito. Deus não criou o mundo porque do nada nada se tira. É o que eu queria provar!

TEISTA — Permite uma pergunta?

ATEU — Pois não.

TEISTA — Mas sabe você acaso o que é êste nada? Que se passa com êsse nada? Existe êle para você?

ATEU — A palavra já o diz. Nada é o que não existe; é negação absoluta do que existe.

TEISTA — Sim, mas existir é o estar aqui e agora, é o que tem espaço e tempo. Não seria o nada algo que não constitui pròpriamente o que chamamos existir, e estar aqui e agora, o ser que tem tempo e ocupa espaço? Não seria o nada algo que é fora do tempo e do espaço? E não seria necessária para transformar êsse algo em existência a ação de uma força superior às fôrças do que existe, do que tem tempo e ocupa espaço, Deus, em suma?

ATEU — Não, e digo simplesmente porque, remontando à mesma argumentação anterior: Se Deus tornasse o nada em algo existente, daria a êsse nada os atributos da existência. Ora, não possuindo o nada nenhum atributo da existência, pois, como você mesmo aceita, é absolutamente contrário à existência, Deus teria de criar ao nada os novos atributos. Logo, haveria criação no sentido que expus. Isto é, tiraria de onde não tem, do zero, atributos da existência e o absurdo permaneceria o mesmo.

TEISTA — E se lhe dissesse: o fato de não podermos compreender a criação não refuta a criação. Se pudéssemos compreender Deus não seríamos homens, mas Deus. E poderia acrescentar mais: de que então valeria a fé se eu pudesse compreender aquilo que me parece absurdo?

ATEU — Então caimos no terreno da fé e a fé é para mim o único argumento em defesa de Deus.

TEISTA — Pois eu lhe direi que não é só a fé, mas também uma experiência interior ainda: para aceitar a existência de Deus é preciso sentí-lo.

ATEU — Mas, como eu não o sinto, como você diz sentí-lo, prossigo na minha argumentação contra a existência de Deus:

Deus, espirito ativo

Se Deus existe, Deus é ativo. Um Deus inativo não é Deus, é um simulacro de Deus.

Um Deus inativo é um Deus preguiçoso, inútil, desnecessário, e Deus tem que ser, por força da concepção, ativo e necessário.

E eterno, pois um Deus que não seja eterno, não é Deus. A concepção filosófica de Deus, a mais racional e a menos absurda, concebe Deus um ser eterno. Um ser que nunca teve princípio nem fim. Um ser que sempre existiu e sempre existirá.

Infinito para todos os lados. Infinito no presente, no passado, no futuro, em suma: Eternidade.

Deus teve que ser sempre ativo. Do contrário teria deixado de ser Deus. Pois bem: O Universo teve um princípio. Foi criado por Deus. Quer dizer que não vive eternamente, infinitamente no passado. Teve um início e êsse início quem lhe deu foi Deus.

Antes de ter feito o mundo que fazia Deus? Antes de ter feito o Universo que fêz Deus? Nada! Viveu inativo uma eternidade, até que num momento do seu tempo infinito resolveu criar o mundo.

Ora essa concepção torna a idéia de Deus ridiculamente absurda.

Um Deus inútil, parado, estático, um dia resolve criar o mundo.

Trabalha seis dias e cansa-se logo, descansa no sétimo, segundo o Gênesis. E, segundo outros, fêz o mundo e dirige a obra como nós a temos.

Em suma: se Deus existe êle tem de ser sempre ativo. A sua inatividade, antes de ter feito o Universo, tudo, todos os

mundos, espaços, etc., é uma negação de Deus.

Logo temos de concluir que êle não criou o mundo, o universo.

Do contrário temos de negar a sua qualidade infinita, perfeita, ativa. Temos de concebê-lo inútil, parado, estático, preguiçoso, indiferente. Ora isso seria negar o seu valor absoluto. Seria negá-lo.

De duas uma: ou se aceita que Deus criou o mundo e teremos de aceitá-lo um momento, no infinito dos tempos, inativo ou teremos de negar que tenha sido êle o criador do mundo. Em ambos os casos teremos negado Deus, teremos que concluir lògicamente a sua inexistência!

Era isso que eu queria provar. Sobre êsse ponto podemos frisar ainda uma concepção filosófica sobre Deus, a da chamada escola panteista, de que Deus seja o próprio Universo, a natura naturans. A tese é tão fraca que merece poucas palavras em resposta.

Deus sendo perfeito, um espirito puro, não pode ser matéria. Do contrário não é Deus. E se a questão é ter-se um Deus e procura-se dar-lhe a concepção material, sem interferência na vida da matéria, na vida dos homens, a idéia de Deus cai por desnecessária, pois as leis conhecidas da ciência bastam para explicar os fenômenos.

Logo a idéia de Deus torna-se absurda e inaproveitável.

Deus imutável!

Com o desenvolvimento da ciência a idéia de Deus perde as suas características principais. Mas, os filósofos, temem viver sem ela: adaptam-na ao desenvolvimento da ciência. Isso, porém, não impede que a Humanidade, cada dia mais esclarecida, vá atirando para longe de si êsse tabu milenar. Cada dia que passa maior é o número daqueles que não crêem na

idéia de Deus e dela não necessitam para a prática de atos de fraternidade. Se fossemos examinar todas as idéias de Deus que foram formuladas, teríamos de encher volumes e volumes. Basta, entretanto, os conceitos que dêle damos, conceitos genéricos, em todas as crenças religiosas e filosóficas, para reduzir, à sua verdadeira expressão, o que se concebe por Deus.

Continuemos, pois:

Crendo-se na existência de Deus, concebemo-lo imutável. Não se pode compreender um Deus que muda.

Um Deus que se transforma, implicaria estados diferentes e, portanto, seria imperfeito.

Deus, perfeito, absolutamente perfeito, sempre foi perfeito.

Deus, no presente, no passado, no futuro, é, foi e será, o que sempre tem sido, o que realmente é.

Logo a concepção de Deus o compreende imutável.

Bem, na Natureza tudo se modifica, tudo se transforma, nada é definitivo. Só Deus é definitivo.

Ora, Deus criou tudo o que existe. Se Deus criou tudo o que existe Deus não é imutável!

Para criar, Deus sofreu duas mutações:

a) quando se determinou a "querer criar o mundo";

b) quando executou a sua "volição".

Dois momentos na sua existência infinita que o tornaram diferente.

Dois estados que lhe tiraram a identidade eterna.

Se Deus criou, Deus não é imutável!

Se Deus não é imutável, Deus não é Deus, porque não é perfeito.

Logo Deus não criou o mundo!

Por que criou Deus o mundo?

Eis uma pergunta que os crentes nunca responderam.

Onde encontrarei uma resposta?

Muitas existem, nenhuma satisfaz.

Por que criou Deus o mundo?

Qual foi a razão que o levou a praticar êsse ato?

Qual o desígnio?

Podem formular milhões de perguntas. Nenhuma resposta satisfará.

Nenhuma.

Nenhum motivo encontrarão. Podem pensar, podem queimar o cérebro, podem derreter os nervos, nada conseguirão.

Não obterão uma resposta suficiente.

Um ato tão grandioso como o da criação, que encerra êsse imenso mundo, não possui um motivo compreensível.

E não pode ter, porque a idéia de Deus é absurda.

Deus é infinitamente feliz.

Não se pode conceber um Deus infeliz.

Deus vive, portanto, e sempre viveu e sempre viverá,

infinitamente feliz. Por que criou o mundo?

Esse mundo de misérias, êsse mundo de infelicidade, êsse mundo de dores e sofrimentos, êsse mundo de alegrias e de felicidades, também?

Por quê?

A criança, que mal principia a balbuciar as primeiras palavras, vos poderá interrogar: "Por que Deus me criou já que êle criou tôdas as coisas?"

E os filósofos e crentes em Deus, que responderão?

Nada que satisfaça.

Outros dirão: se o homem sofre neste mundo gozará noutro, ou se sofre neste é porque errou noutra vida, porque as vidas se sucedem para a perfeição do homem.

Mas por que Deus não criou logo perfeitos e felizes, como êle, com a milionésima da bilionésima parte da sua felicidade infinita?

Por que nos faz sofrer?

E como se explicará essa evolução humana até a perfeição, se o homem quando envelhece se torna involvido, quando os crentes dizem que não há involução, o homem marcha para melhor e a ciência diz o contrário?

Por que nos criou Deus?

Essas explicações não satisfazem.

Isso não explica o desejo de Deus em criar o mundo.

Não podia êle nos fazer logo felizes?

Podia.

Por que não o fêz? Por que Deus criou o mundo?

Não tem causa, não tem motivo.

Deus criou sem motivo.

E se não tem causa nem motivo, só uma conclusão lógica se impõe:

Deus não criou o mundo.

TEISTA — Permite que o interrompa?

ATEU — Pois não.

TEISTA — As suas razões são já velhas.

ATEU — Mas irrefutáveis!

TEISTA — Você humaniza demais a idéia de Deus. E mede-o por medidas humanas. Se nós compreendemos a atividade por que vamos exigir que Deus seja ativo ou inativo? Nosso conceito de atividade está relacionado ao de inatividade. Nós não podemos emprestar a Deus nossos atributos. Para mim, Deus não é nem ativo nem inativo. Deus é Deus. Que posso eu saber da eternidade se só conheço o tempo, e êste me é dado a conhecer pelos limites do meu conhecimento? Nada posso compreender da eternidade. De mais a mais não posso atribuir a Deus nenhum dos caracteres da existência, factível, mutável, temporal, espacial. Deus é a negação disso tudo. Deus é o infinito.

ATEU — Ai está tudo explicado. Deus é precisamente o nosso antipoda. Assim o julgam os crentes; êle é o que não somos. Eis uma explicação que nada explica senão um desejo do homem que se sente oprimido por seus limites. Isso não prova a existência de Deus. Só prova que muitos homens têm dêle uma idéia que não sabem sequer expressar. Isso prova um desejo, não Deus. Não considero ainda refutadas as minhas teses e por isso prossigo:

Deus como causa

Deus é um espírito puro. Um ser perfeito e absoluto. Um ser imaterial.

O Universo é material.

Deus é a causa do Universo. Foi êle quem o criou.

Sim, todo o efeito tem causa, é a afirmação comum.

Este é um dos maiores argumentos dos crentes. Se o mundo é um efeito, se o Universo é um efeito (não vemos por que!) êle teve sua causa.

E sua causa é Deus, exclama o crente.

Ora Deus é um espírito puro e imaterial.

Não se pode conceber uma causa de um efeito, cuja substância essencial seja absolutamente diferente.

A matéria é a negação do espírito.

O espírito é só espírito. A matéria só matéria.

Como Deus, sendo um espírito perfeito, imaterial, podia ter feito a matéria?

Seria absurdo.

Do nada?

Maior ainda.

Entre matéria e espírito não há diferença somente.

Há oposição.

Um verdadeiro abismo separa uma do outro.

Quem pode conceber a diferença existente!

Deus é igual a absoluto, perfeito.

Matéria é igual a relativo, imperfeito.

Que relação se pode criar entre essas duas qualidades antagônicas?

Quem pode percebê-la?

Entre causa e efeito há uma relação.

Quem pode conceber uma relação entre o Absoluto (imaterial, perfeito) com a Matéria (relativa, imperfeita)?

Deus não pode ter forma, corpo, linhas, proporção, etc.

Isso são qualidades da matéria.

> (A religião cristã diz que Deus fêz o homem à sua imagem, o que quer dizer, empresta uma idéia de corpo, braço, cérebro, mãos, etc. a Deus. Mas essa idéia, por ridiculamente absurda não merece que se contradiga, Interessam-me, aqui, as idéias mais ou menos lógicas que existem de Deus).

O espírito puro, Deus, não poderia criar o impuro, o imperfeito.

Deus, absoluto, não teria criado o relativo.

Deus, espírito, não pode ter feito a matéria.

Porque do espírito não se pode tirar matéria, por serem substâncias opostas. Logo não há relação de causa e efeito, entre Deus e a matéria. Logo Deus não criou o mundo, o que mais uma vez quero mostrar.

TEISTA — E se eu lhe retrucar que sendo Deus absolutamente onipotente pode criar do nada algo e do espírito matéria?

ATEU — Neste caso, Deus perfeito fêz uma obra imperfeita, quando podia ter feito perfeita. Fêz-nos matéria

quando podia ternos feito espírito, puro como êle. O absurdo continua em pé. A perfeição absoluta gera a imperfeição relativa. Neste caso êle não é absolutamente perfeito, e se não o é, não é Deus. E é o que eu quero provar.

Ora vejamos:

Deus perfeição

"Deus é perfeito."

Não se pode conceber um supremo, infinitamente bom, infinitamente perfeito, com imperfeições.

Nenhum crente negará isso. Todos afirmarão que Deus é perfeito.

Do contrário Deus não seria Deus.

Se Deus é perfeito não se pode conceber saído de sua imensidade um ser imperfeito. Por menor que seja essa imperfeição, êle perderia essa qualidade, a da perfeição.

Em suma, por imensamente pequena, não se pode conceber saído das mãos da perfeição suprema e absoluta algo que seja imperfeito.

Bem: Pode o imperfeito produzir o perfeito?

Responderá você: não!

Pode o perfeito produzir o imperfeito? Pergunto.

Que me responderá?

Terá outra resposta mais lógica que um não?

Pode Deus, perfeito, absolutamente perfeito, ter criado o imperfeito?

Não!

Há concomitância entre o perfeito e o imperfeito? Pode existir uma concomitância, uma relação como a de causa e efeito, que demonstramos anteriormente? Não!

Como conceber, então, que Deus pudesse ter criado o mundo imperfeito?

O Universo, por belo que seja, tem imperfeições. Imperfeições que o homem procura corrigir, que o homem transforma. Imperfeições que ninguém pode negar. Doenças, maldade, guerras, ódio, etc.

Como pode ser Deus o criador de uma obra imperfeita?

Se êle é o criador, êle é imperfeito.

E se êle é imperfeito, perde sua razão de ser.

Logo: Deus não criou o mundo, Deus não existe.

É o que mais uma vez queria provar!

Qual o argumento que oferecem sempre os crentes?

Os mistérios de Deus

"Os mistérios de Deus são impenetráveis".

Eis a resposta do crente aos argumentos irrespondíveis que fazemos.

Uma evasiva, um recuo, uma transposição do problema, uma frase ôca e sem sentido como resposta às mais graves perguntas que se formulam.

Deus, como espírito perfeito, como ser absoluto, deveria ser inteligível, em parte, na possibilidade da nossa inteligência e dos nossos conhecimentos, por nós mesmos.

No entanto não é. Ninguém, a não ser por uma fé, por um desejo místico, pode crer nêle. E por que crê?

Não será essa crença, um argumento formidável da existência de Deus?

Não! Há homens que crêem em Deus, porque sua educação infantil foi tôda semeada de terrores, de sustos, de ameaças, de descrições tenebrosas sobre a natureza de Deus, sôbre infernos, lugares de sofrimentos eternos ou duradouros, para, depois, de um penar imenso, conseguirem um paraíso, que a criança não pode entender, um paraíso, cuja felicidade consiste em admirar e venerar a Deus, etc.

Ora tudo isso impressiona vivamente a mentalidade infantil. Psique primitiva, em formação, povoada de idéias maravilhosas e de temores, a criança cria-se naquele ambiente de castigos, prêmios, etc., que a tornam, depois, egoísta, procurando sòmente a sua felicidade e não a do semelhante. Todos os seus atos, bons, ótimos são feitos para a conquista do céu para si. O crente não faria o bem se tivesse a certeza absoluta de que iria para o inferno, de que teria o castigo. Com essa certeza, a sua danação já começava aqui. E vê-lo-íamos cometer todos os crimes. E é essa a moral que nos dá a religião! Num século de socialização, de coletivismo, essa moral, não é moral!

Os mistérios da Ciência não são impenetráveis. Cada dia que passa mais avança com as suas descobertas e com a sua explicação racional dos fenômenos do Cosmos. O que ontem era absolutamente inexplicável, encontra hoje, uma explicação racional, compreensível. O que hoje ainda não tem uma explicação, tê-lo-á amanhã. Os seus mistérios estão ao alcance de todos.

"Vós combateis a idéia de Deus porque não podeis compreender. Vós sois finito e Deus infinito. Como quereis compreendê-lo".

Exclamam os crentes.

De acordo, aceitamos para argumentar. Nós somos finitos e Deus infinito. Não é dado a nós entendermos Deus, como o entendeis vós finitos, também? Como explicais que possais entendê-lo, vós, finitos?

Por um estado de graça, dirão os crentes.

Mas por que essa distinção que dá "estados de graça" a uns e a outros não? Por que êsse estado de graça que devera ser dado, a mim por exemplo, é dado àqueles que já crêem em Deus?

É pretensão vossa querer compreender, vós "finitos e pecadores", imperfeitos e relativos, o Infinito e Puro, o Perfeito e Absoluto.

É pretensão vossa, humana e ridícula pretensão!

Dizem os filósofos que crêem em Deus:

"O Universo é um efeito que tem Deus por causa"

Muito bem.

Não há efeito sem causa. Aceitamos.

Como também não há uma causa sem efeito.

O efeito é o prolongamento da causa. Porque, por mais que quiserdes o contrário, não podereis separar efeito de causa, nem determinar quando cessa a causa e principia-se a falar em funções, porque não nos é dado conhecer quando acaba uma e principia a outra.

Mas o que é certo é que onde há causa, há efeito, onde há efeito, há causa. Não se pode conceber uma causa que não produza efeito.

Até aí está tudo bem.

O silogismo que os crentes usam:

"Não há efeito sem causa.

O Universo é um efeito.

Logo tem causa."

Essa causa é Deus, concluem.

Eis o grande argumento a favor da idéia de Deus.

Para um silogismo ser verdadeiro, lógico, é preciso que a proposição maior e a menor sejam exatas e que a terceira proposição, a conseqüência, dimane lògicamente das duas primeiras.

Vejamos agora se êsse silogismo contém essas condições essenciais para que mereça ser aceito.

A primeira proposição acitemos como certa.

Vejamos, agora, a segunda: será o Universo um efeito?

É o Universo um efeito?

Perdoem-me a pergunta, os teistas, mas desejava saber em que se estribam para afirmar que o Universo seja um efeito?

Conhecemos, em definitivo, o Universo? Sabemos ao certo toda a sua constituição? Podemos fazer uma declaração formal, precisa, nesses têrmos? Conhecemos o Cosmos, êsses milhões de astros que perambulam pelo Espaço?

Conhecemos êsses milhões de astróides, de nebulosas, etc. que habitam a imensidade dos espaços? Por que não poderei dizer que o Universo é uma causa?

Não se escandalize você com a minha afirmação, porque a sua também me escandalizaria.

Da mesma maneira que afirmais resolutamente que o Universo é efeito, poderia eu, resolutamente, afirmar que êle é causa. Explicaria o nascimento do mundo em que vivemos como causa de outros mundos e êsses de outros e essoutros de outros, causas que se tornariam efeito.

Assim como no circulo não posso determinar senão arbitráriamente o seu princípio e o seu fim, eu diria a você que o Universo é infinito e finito. Uma nebulosa a causa de um mundo ou mundos, cujos mundos se transformariam amanhã, em outras formas de vida astral, que continuariam a evoluir e a transformar-se eternamente. Infinito por não ter fim, por ser algo, algo sempre será e nunca deixará de ser algo.

Não veio do nada porque o nada nada pode produzir e ao nada não pode vir-a-ser porque alguma coisa sempre será alguma coisa e em nada não pode transformar-se.

A minha lógica é mais real que a sua.

Como, onde podem os crentes determinar o fim da causa e o começo do efeito? Como podem dizer que Deus, espirito perfeito e imaterial, é a causa do mundo, imperfeito e material?

Quando termina a causa e começa o efeito?

Que vale o famoso silogismo? Nada! Que força de convicção tem?

Nenhuma! Pode convencer míopes, não cérebros claros e limpos.

Mas se o Universo fôsse um efeito, ainda estaria por provar que a conclusão seja exata, isto é, que o Universo seja o efeito de uma causa única, de uma causa primeira, de uma causa sem causa, de uma causa eterna.

Essa demonstração nunca a darão os teístas. Ficarão

com a fé e nada mais. Mas isso não basta.

O silogismo não prevalece porque lhe falta exatidão nas premissas!

Mas, aproveitamos o raciocínio de Faure e aceitemos que o silogismo seja verdadeiro exato, certo. Raciocinemos:

"Não há efeito sem causa" (muito bem!).

"O Universo é um efeito" (Vá lá!).

"Este efeito tem uma causa que chamamos Deus" (Seja, và lá!).

Quem diz causa, diz efeito. A idéia de causa implica necessàriamente a idéia de efeito. Como não se concebe um efeito sem causa, não se concebe uma causa sem efeito.

Se dizeis que, o Universo-Efeito tem por causa Deus, eu direi que Deus tem por efeito o Universo.

Ora, Deus é eterno, dizeis. É eterno o Universo.

Deus criou o mundo, dizeis.

Logo houve um momento em que o mundo não existia, senão não teria havido a criação.

Durante êsse tempo, em que o mundo não tinha ainda sido criado, que é uma eternidade, Deus foi uma causa sem efeito e isso é absurdo!

Ou então Deus não criou o mundo e êste sempre existiu.

Nesse caso a tese dispensa demonstração, porque Deus estaria negado!

Conclusão: Deus não criou o mundo, Deus não existe!

Quem dirige o mundo?

Quem dirige o mundo? Pergunto.

Respondem sem titubear os teístas: Deus!

Não crendo em Deus, vejo na matéria a negação de

Deus.

E expliquei porque.

Concebem os teístas Deus como um ser perfeito, infinito.

Não posso conceber, nem a lógica o dirá, que haja um ser perfeito cuja obra seja imperfeita. O mundo é perfeito?

Se dizeis que o é, negais a Deus, porque duas perfeições formam uma relação e deixam de ser absolutas para serem relativas.

Logo o mundo é imperfeito. Se o mundo é imperfeito, negam a Deus porque êle fazendo uma obra imperfeita, deixou de ser absoluto, para ser relativo.

Não há fugir.

Se admitem que Deus dirige o mundo, afirmarão que êle não é perfeito. E com essa afirmação, farão outra: de que Deus, fazendo uma obra imperfeita, deixa de ser perfeito, por não ser absoluto.

Logo, admitindo que Deus dirige o mundo, o negam!

Negando que êle o dirige, negam-no, também, porque afirmarão que o mundo é perfeito e nesse caso negarão a perfeição de Deus!

Quantos deuses existem ?

Não sei quantos! Mais de novecentas religiões,

espalhadas pelo mundo, religiões, doutrinas religiosas afirmam que possuem a verdade, a única verdade. Tôdas se consideram infalíveis. Sem elas não pode haver salvação.

Há religiões, entretanto, que aceitam, que admitem, que alguém creia em outras doutrinas, sem deixar de estar no bom caminho.

Com qual delas está a verdade?

Com nenhuma certamente. E, depois, como se admitiria que Deus não se dê a conhecer senão a um reduzido número de pessoas?

Não se argumente que todos os homens nascem com propensão para crer em Deus. Não! Os homens são dirigidos por duas constantes biológicas: a da conservação do indivíduo e a da conservação da espécie. O mêdo é um reflexo incondicionado. Ele gera a curiosidade, mãe da ciência! O homem teme o que não sabe.

Nos tempos antigos temia o trovão e o raio, porque pensava provir da cólera de Deus.

Agora tem o pára-raios e explica o trovão. Não os teme mais. Não os teme porque os conhece. O que dantes eram afirmações da existência de Deus, porque incompreensíveis, hoje valem menos que um real como argumento. Naturalmente que o mêdo infantil aliado à ignorância é a mãe da crença. A criança interroga o porquê das coisas, dão a resposta: Deus, foi Deus, é feito por Deus.

A criança pensa que Deus é algum homem. Pergunta: Que é êle?

"Foi quem nos criou", respondem.

Quem nos criou?

Sim, quem nos fêz. Quem fêz tudo, as árvores, os pássaros, você, eu...

- Deus fêz tudo isso? Pergunta entre espantada e admirada a criança.

Sim, tudo, tudo.

A criança tem o desejo de conhecer êsse mágico. E pergunta:

Onde está Deus?

Lá em cima, no céu.

- No céu?!

A criança fica triste. Olha as nuvens e pergunta:

Nas nuvens.

Não. Muito acima, além ainda do azul do céu. Longe, muito longe, lá é que vive Deus.

Pobre criança! Não lhe explicam como nascem as plantas, dizem que é Deus que as faz. Não lhe explicam como nasceu! E, depois de criarem todos os preconceitos possíveis, que lhe irão perturbar a vida, dizem:

- Deus castiga os maus e abençoa os bons. Se você não fôr bom, Papai do céu o castigará!

Como isso é terrível! E, depois, como não haver pessoas que instintivamente temam a Deus? Amá-lo? Não cremos que o amem. Temem-no, respeitam-no. Não é um amor profundo, verdadeiro, puro. É o amor de quem receia não amar. Amam-no para não ter as penas que Deus ameaça. Amor, não! Podem crer, conscientemente, que o amem, mas, interiormente um ódio surdo é recalcado, ódio que cria a mais terrível doença: o egoísmo egolátrico.

Não param aí os argumentos contra a idéia de Deus.

Ouça mais êste:

Deus é infinitamente bom?

"Deus é infinitamente bom". Não há teísta que o negue

"Deus é infinitamente poderoso". Todo teísta o afirma.

Bem.

Deus podia criar-nos ou não!

Mas criou-nos. pois que é infinitamente poderoso

Deus podia pois é infinitamente poderoso criar-nos bons a todos ou bons, uns e maus, outros.

Preferiu criar-nos bons e maus.

Deus podia pois que é infinitamente poderoso - darnos a todos a felicidade eterna. Preferiu, entretanto não fazê-lo.

Preferiu fazer-nos sofrer e dar a alguns poucos eleitos, um paraiso, onde gozarão de uma felicidade eterna, enquanto a maioria se perderá eternamente nos horrores dos infernos!

Segundo outras crenças religiosas, o homem obterá finalmente o paraíso, êsse lugar de felicidade infinita, mas, primeiramente, será limpo, através de reincarnações que o aperfeiçoarão ou pelo estágio maior ou menor de um lugar póstumo, onde as almas se purificação.

As características que tenham os lugares de felicidade eterna, não importam. Já tivemos ocasião de explicar, sob um aspecto absolutamente científico e materialista, essa idéia criada pelos selvagens. As características não variadas e modificáveis, segundo a forma de produção da sociedade.

Mas, perguntamos, para que êsses sofrimentos?

Responderá o crente:

Para que se purifiquem dos males, dos crimes, dos pecados cometidos e possam depois viver felizes, eternamente

felizes, na contemplação de Deus!

Com poucas diferenças de expressões, todas as crenças dizem o mesmo.

Quer dizer que precisamos purificar-nos primeiramente.

Deus podia ter-nos feito bons e perfeitos, por que é infinitamente poderoso e não o quis.

Preferiu fazer-nos sofredores, centenas de milhares de anos de sofrimentos para alguns e para outros a eternidade!

Uns depois de séculos e séculos de dores, poderão gozar a felicidade eterna! Outros, jamais!

E por quê? Por erros cometidos, erros graves. Segundo as religiões por uma missa não assistida, por uma comunhão não tomada, por um rito não obedecido, ou por um êrro, uma falta moral, normalmente explicável, compreensiva, para nós, para todos, menos para Deus, podem tornarse a causa de um sacrifício eterno, de desespêro e de ranger de dentes!

Eternamente!! Eternamente pelos séculos dos séculos, através de outros planêtas, segundo muitas outras crenças!

E sabeis o que é a eternidade? Pois ouvi como a descrevem:

"Imaginai uma montanha, tôda de diamante, da altura de cem quilômetros, com cem quilômetros de largura e cem quilômetros de espessura. De cem em cem anos, um pássaro roça três vêzes o bico nessa rocha imensa.

Pois bem, quando essa montanha estiver gasta, completamente, pelo fico do pássaro, então terá passado o primeiro segundo da eternidade! E a eternidade tem séculos de séculos, milênios de milênios...".

É assim que na mente infantil, impressionável, se

amoldam os caracteres de amanhã!

E as outras religiões? Se não afirmam a eternidade, pedem milhões de anos de sofrimentos! É o mesmo. Tôdas exploram os sentimentos humanos, o mêdo, a esperança, para seu domínio!

E Deus, Deus infinitamente bom, que nos poderia ter criado a todos, felizes, preferiu tornar-nos miseráveis!

Em suma: Deus criando o inferno ou outro qualquer sistema de penas eternas ou temporárias, não é bom, não é misericordioso, pois que, sendo infinitamente bom como dizem, infinitamente poderoso, podia ter-nos feito felizes!

De mais a mais: Deus é absolutamente bom, afirmam!

Se Deus é absolutamente bom, basta que pratique um mal e deixa de ser absoluto.

As penas eternas ou temporárias, são um mal e vêm de Deus.

Nesse caso êle não é mais absoluto. E se êle não é absoluto, não é Deus!

Logo: Deus não existe!

TEISTA — Todos os argumentos apresentados não demovem em nada a minha crença.

ATEU — Mas pode respondê-los? Pode refutá-los?

TEISTA — Todos os seus argumentos são demasiadamente "humanos"

ATEU — Mas quereria que tivesse argumentos "divinos"?

TEISTA — Não é bem isso. Sei que somos humanos e só humanamente poderemos compreender Deus. Reconheço que muitos teistas são os culpados do ateísmo, por não terem

sabido expor a idéia de Deus e a defenderam com argumentos factiveis, fundando-se em elementos que o tempo tem destruído. Mas Deus não é para ser compreendido mas para ser "vivido". Eu vivo Deus.

ATEU — Está ai uma coisa que francamente não entendo. Quer dizer o amigo que tem em si a intima convicção da existência de Deus?

TEISTA — É claro.

ATEU — Mas isso não prova a existência e sim a convicção.

TEISTA — Mas é um argumento que não se destrói com palavras.

ATEU — Em compensação não é sequer um argumento. É uma evidência interior, explicável psicològicamente. Que os homens, ante o universo, ante o mistério de tudo, forjassem a crença num Criador de todas as coisas é compreensível ante a ignorância que existia no mundo. Que essa crença se tenha transmitido de pais para filhos é um fato histórico e, que ainda hoje haja pessoas como o amigo que sentem interiormente a força dessa crença é também compreensível. Mas isso prova a crença, a sua durabilidade, não Deus. Continuarei os argumentos contra a existência, e creia que o faço não por desejar destruir uma crença pelo prazer de destruir, mas simplesmente porque a julgo desnecessária para o homem e até prejudicial sob muitos aspectos. Deixe-me prosseguir nos argumentos.

TEISTA — Prossiga.

O problema do mal

O mal existe.

Ora dizem os crentes tudo no Universo foi criado por

Deus! Deus, absoluto, criou tudo. Basta não ter êle criado uma única coisa para não ser mais absoluto. Tudo devemos a êle.

E o mal? O mal existe, repito. O mal físico, o mal material, as doenças, o mal moral, etc. Afirmei ser inaceitável um Deus, infinitamente bom e absoluto, com a existência do mal, sua completa negação de bondade.

Remontemos a Epicuro e usemos o mesmo raciocínio até hoje não respondido pelos crentes, a não ser com o silêncio, com a espada das perseguições ou com... a fé!

Ei-lo:

O mal existe. Todos os sêres sensíveis conhecem os sofrimentos. Deus, que tudo sabe, não deve ignorá-lo. Pois bem. De duas uma:

Ou Deus quer suprimir o mal e não o pode.

Ou Deus pode suprimir o mal e não o quer.

No primeiro caso, Deus, querendo suprimir o mal e não o podendo, não é perfeito, não é absoluto.

No segundo caso, já que pode e não o quer, não é infinitamente bom!

De um lado Deus é bom, não é poderoso, porém.

De outro é poderoso, porém não é bom!

Esse raciocínio não foi nem nunca será refutado! O mal físico, o mal cósmico, o mal que atinge a todos sêres, o mal que nos faz sofredores, foi Deus quem o criou! Não se pode acusar o homem de tê-lo criado, pois o homem não tem interferência nos fenômenos da natureza!

Outras crenças religiosas, relegam a outras vidas planetárias ou a êste planêta até, a causa dos sofrimentos, como castigo dos erros cometidos. Isso não resolve o problema, simplesmente o transfere de uma vida para outra. Uma, enfim,

há de ser a primeira e nessa terá havido o nascimento do mal.

Enfim, o problema do mal é insolúvel com a idéia de Deus.

O mal nega o Deus infinitamente bom e infinitamente poderoso.

O mal nega o absoluto de Deus, que por ser absoluto deve ser único, como criador. E se é absolutamente bom não pode ter criado o mal.

E se criou o mal deixa de ser absolutamente bom.

Não sendo absoluto, não é Deus.

Em suma: Deus não existe!

CAPÍTULO 12

EXAME DAS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS DADAS POR CLARKE

A unanimidade com que todos os homens reconhecem um deus, é considerada como a maior prova de sua existência; não há um povo, dizem, que não tenha algumas idéias de algum ser todo-poderoso; tanto os selvagens mais grosseiros, como as nações mais civilizadas, se vêem obrigados a buscar a causa primeira de tudo quanto existe; assim, dizem, o grito da Natureza deve convencer-nos da existência de um deus, pois sua imagem se acha gravada em todos os homens; de onde se conclui que esta idéia deve ser inata..

Se deixamos à parte tôda preocupação, para examinar esta prova que tão poderosa parece a muitos, veremos que êste consentimento universal não prova nada; só se forem uns ignorantes muito clássicos, quando quiserem dar uma razão e uma essência que não podiam conhecer de modo algum. As noções da divindade, que se vêem esparsas sobre a terra, nos anunciam únicamente que os homens de todos os países tiveram muitos desastres e revoluções, e muitas dôres e desgraças, das quais desconheceram as causas físicas e naturais. Os acontecimentos de que foram vítimas excitaramlhes o terror, e por não conhecerem as leis da natureza, nem suas forças e recursos, imaginaram que êstes fenômenos eram devidos a algum agente secreto, de quem não podiam ter senão idéias vagas e não podiam acreditar que se conduzia como êles: logo o consentimento dos homens em reconhecer um deus, prova que no seio da ignorância admiraram ou tremeram, e buscaram os meios de fixar sua incerteza sôbre a causa dos fenômenos que os assustavam. Todos confessam que não podem formar nenhuma idéia desta divindade, mas todos se unem para dizer que ela indubitàvelmente existe; e quando se

lhes aperta de mais próximo, saltam dizendo que é um espírito, palavra que só significa a ignorância de quem a pronuncia.

Isto não deve estranhar-nos, pois o homem não pode ter idéias verdadeiras senão do que atua e tem atuado antes sôbre os seus sentidos...

Embora seja verdade, como dizem, que não há nação sôbre a terra, por selvagem e feroz que seja, que não tenha um culto religioso, nada pode decorrer daí em favor da divindade. A palavra deus não significará nunca outra coisa que a causa desconhecida dos efeitos que admiramos e tememos; de modo que esta noção tão geralmente admitida, só provará que tôdas as nações ignoraram a causa dos efeitos que as assombraram. Se não há um povo que não tenha seu deus ou seu culto, é porque não houve nenhum cujos ignorantes antepassados não tenham sofrido alguma desgraça, e cuja posteridade não tenha adotado opiniões sem exame. Além da universalidade de uma opinião não provar nada a seu favor, quantas preocupações e erros não vemos gozar da aprovação universal? Não estão todos os povos da terra embebidos nas idéias de magia, de encantos e de duendes? E para quantas pessoas instruídas que não crêem nessas bobagens, quantos homens existem que crêem nelas, ao menos tão firmemente como em Deus? Diremos por essa unanimidade, que semelhante noções têm alguma realidade? E antes de Copérnico, havia alguém que não acreditasse que a terra era imóvel e que o sol dava voltas ao redor dela? Se cada homem tem seu deus, tanto pode inferir-se que existem todos, como nenhum. A isto me responderão, e seguramente com aparências de verdade, que cada homem tem sua idéia do Sol, e me perguntarão se todos esses sóis existem; mas é fácil responder que a existência do Sol é sensivelmente evidente, ao passo que a de Deus não o é; que todo o mundo vê o Sol, e que ninguém vê a Deus. Esta é a única diferença entre a realidade e a ilusão. A realidade é quase tão diversa entre os homens como a ilusão, mas uma existe e a outra não. De um lado há qualidades sobre as quais se pode disputar, enquanto de outro se disputa sôbre todas. Ninguém disse ainda que não há Sol ou que o Sol não queima, enquanto muitos homens sensatos disseram que não há Deus, e os mesmos que dizem ser esta opinião errônea

e horrorosa, têm de-confessar que nem a sentiram nem a viram. A teologia é um mundo que segue leis inversas das do mundo em que habitamos.

❁ ❁ ❁

Para nos convencermos de quão fracas são as provas dadas da existência do deus teológico, como também da inutilidade dos esforços que se fizeram para conciliar seus atributos dissonantes, basta-nos escutar o que o célebre autor Clarke, que passou por ter dado as provas mais convincentes, disse em seu tratado "Da existência e dos atributos de Deus":

I. *Alguma coisa — diz Clarke — deve haver que não tenha tido principio* — Esta proposição é tão evidente que não necessita de explicação; mas que coisa é esta que tenha existido sempre? E por que não diremos que é a Natureza, ou um agente que conhecemos, e não um ser imaginário incapaz de ser conhecido? O que existe prova que a existência é essencial, ou que não pode cessar de existir, de modo que é necessária. Logo, como há quem possa acreditar que é o que não pode cessar de existir ou o que não pode aniquilar-se, tenha tido princípio? Se a matéria não pode perecer, é impossível que tenha tido princípio? Por conseguinte, diremos ao doutor Clarke que a matéria ou a Natureza, que não pode cessar de agir, é a que sempre existiu. Os diferentes corpos que esta matéria encerra em si mudam de forma, de combinações, de propriedade e de modos de agir; mas seus princípios e seus elementos são indestrutíveis, e, por conseguinte, não puderam ter um princípio.

II. *Um ser independente e imutável sempre existiu* — Perguntamos que ser é êste, como também se é independente de sua essência e das propriedades que o constituem. Perguntamos também se êste ser, seja qual fôr, pode fazer que os sêres que produz ou que move, procedam de modo diferente daquele natural a suas propriedades, em cujo caso queremos saber se êste ser, suposto ou não, procede necessàriamente, ou não se vê na obrigação de empregar os meios indispensáveis para realizar seus fins previstos. Então diremos que a natureza tem de proceder segundo sua essência, que tudo nela se faz

necessàriamente, e ainda quando se suponha governada por um deus, êste não pode obrar mais que como obra, e, por conseguinte, está submetido à necessidade.

Dizem que um homem é independente quando suas ações só estão determinadas pelas causas gerais que lhe comovem regularmente; diz-se que depende de outro homem, quando só pode proceder por vontade dêste. Um corpo é dependente de outro quando dêste recebeu sua existência e seu modo de proceder; um ser que existiu sempre não pode ter recebido sua existência de outro; mas como não lhe seria dependente, a menos que lhe deva sua ação, é evidente que um ser eterno ou existente por si mesmo, encerra em sua natureza tudo quanto necessita para obrar; logo sendo a matéria eterna, é ela independente; por conseguinte não tem a menor necessidade de um motor de quem dependa,

O ser eterno é também imutável, se por êste atributo se entende que não pode mudar de natureza, pois querer dizer que não pode mudar de modo de ser ou de obrar, é enganar-se claramente; e ainda se quiséssemos dizer que é um ser imaterial, sempre nos veríamos na necessidade de reconhecer nêle diferentes modos se o não soubéssemos totalmente privado de ação, em cujo caso seria de todo inútil. Com efeito, para mudar de modo de proceder, é de tôda necessidade mudar de modo de ser. Assim é que vemos que os teólogos, fazendo um deus imutável, o fazem imóvel, e, por conseguinte, inútil. Um ser imutável, no sentido de não mudar de modo de ser, não poderia evidentemente ter nem vontades sucessivas, nem tampouco produzir ações que o fôssem: se êste ser criou a matéria ou engendrou o universo, houve um tempo em que quis que esta matéria e êste universo existissem, e êsse tempo foi precedido de outro, em que quis que não existisse ainda. Se Deus é o autor de todas as coisas, como também dos movimentos e das combinações da matéria, está incessantemente ocupado em produzir-se e em destruir-se; por conseguinte não pode chamar-se imutável quanto a seu modo de existir. O universo material mantém-se sempre o mesmo pelos movimentos e as mudanças contínuas de suas partes; a soma dos sêres que o compõem, ou dos elementos que agem nêle, é invariàvelmente

a mesma; neste sentido a imutabilidade do universo é muito mais fácil de conceber e ainda de demonstrar, que a de um deus distinto de si mesmo, a quem se atribuem todos os efeitos e mudanças que se operam aos nossos olhos. A Natureza não é mais acusável de mutabilidade por razão da sucessão de suas formas, que o ser eterno dos teólogos pela diversidade de seus decretos.

III. *Este ser imutável e independente, que existe eternamente, existe por si mesmo* — Esta proposição é uma repetição da primeira, e responderemos a ela, perguntando por que a matéria, que é indestrutível, não existe por si mesma. E' evidente que um ser que não teve princípio deve existir por si mesmo. Se tivesse recebido sua existência de outro, teria tido um princípio, e, por conseguinte, não seria eterno. Os que dizem que a matéria é co-eterna com Deus, não fazem mais que multiplicar os sêres sem necessidade.

IV. *A crença de um ser que existe por si mesmo é incompreensível* — O doutor Clarke teria falado de um modo mais exato, se tivesse dito que sua essência era impossível; não obstante, é preciso convir em que a essência da matéria é incompreensível, ou ao menos que a concebemos muito imperfeitamente pelo modo como nos afeta, mas a divindade é muito menos concebível, porque não a conhecemos de maneira alguma. Por conseguinte, dizemos sempre que é uma loucura raciocinar sobre ela; mas não há coisa mais ridícula que atribuir uma infinidade de qualidades a um ser distinto da matéria, enquanto, se existisse ela sòmente, poderia darse a conhecer a nós, como igualmente sua existência. Afinal, inferiremos disso que tudo quanto se nos diz de Deus o torna material, ou prova a impossibilidade em que estaremos sempre de conceber um ser diferente da matéria; que não é extenso, e que contudo se acha em tôdas as partes; que é imaterial, mas que atua sôbre a matéria; tampouco espiritual, embora a produza; nem imutável, apesar de que põe tudo em movimento, etc.

Com efeito, a incompreensibilidade de Deus não o destingue da matéria; e esta não será mais fácil de compreender, embora a associemos a um ser ainda menos compreensível que ela mesma, e que conhecemos em alguma de suas partes. Não

conhecemos a essência de nenhum ser, se pela palavra essência se entende o que constitui a natureza que lhe é própria; nem tampouco a matéria; senão pelas percepções, sensações e idéias que oferece e por isso julgamos bem ou mal segundo a disposição particular de nossos órgãos; mas desde que um ser não procede sôbre nenhum dêles, não existe para nós e não podemos sem extravagância julgar de sua natureza ou atribuir-lhe qualidades. A incompreensibilidade de Deus deveria convencer aos homens de uma maneira suficiente para não ocupar-se dêle; mas esta indiferença não acomodaria os ministros que querem, por seus incessantes raciocínios, por manifestar seu saber e submeternos às suas intenções, fazer por força que nos ocupemos dêle. Contudo, se Deus é incompreensível, deveriamos concluir disso que nossos sacerdotes não o compreendem melhor que nós, e tomar como partido mais seguro o da incredulidade em relação a tudo quanto êstes sacerdotes imaginam.

V. *O ser que existe necessàriamente por si mesmo é necessàriamente eterno* — Esta proposição é a mesma que a primeira, a menos que por ela o doutor Clarke entenda que, como ser existente por si mesmo, não teve princípio, nem pode tampouco ter fim. Contudo, sempre se perguntará: por que se obstina em distinguir êste ser do universo? Acrescentando-se que, como a matéria não pode ser reduzida a nada, existe necessàriamente e não poderá deixar de existir. Além disso, como deriva essa matéria de um ser que não é matéria? Não se vê que esta é necessária, e que existe apenas a sua força, composição e combinações que sejam contingentes, ou, melhor, passageiras? O movimento geral é necessário; mas um movimento dado só o é enquanto subsistem as direções; pode-se acelerar ou atrasar, suspender ou parar um movimento particular, não porém, aniquilá-lo totalmente. O homem quando morre cessa de viver, quer dizer, de andar, de pensar e de proceder de um modo próprio à organização humana; mas a matéria que acompanha seu copo e a sua alma não cessa por isso de mover-se, e chega simplesmente a ser suscetível de outra espécie de movimento.

VI. *O ser que existe por si mesmo deve ser infinito e estar presente*

em todas as partes — A palavra infinito apresenta apenas uma idéia negativa que exclui todos os limites. E' evidente que um ser que existe necessàriamente e que é independente, não pode ser limitado por nada que esteja fora dêle, e que deve ser independente, não pode ser limitado por nada que esteja fora dêle, e que deve ser seu mesmo limite; neste sentido se pode dizer que é infinito.

Quanto a dizer-nos que está em tôda parte, é evidente que, se não há nada fora dêle, não haverá nenhuma paragem onde não esteja presente. Isto assentado, pergunto ao doutor Clarke se a matéria existe, e se não ocupa ao menos uma porção no espaço. Neste caso, a matéria ou o universo devem ao menos excluir a divindade, que não é matéria, do lugar que os sêres materiais ocupam no espaço. Seria por casualidade o ser abstrato, que chamam o espaço ou o vazio, o que constitui o deus dos teólogos? Responderão que não, e dirão que Deus, que não é matéria, penetra a matéria, do lugar que os sêres materiais ocupam no espaço. e, por conseguinte, ter extensão; para ter esta é mister ter também uma das propriedades da matéria. Se Deus a penetra é material, e confunde-se com o universo do qual é impossível distinguir-se; e por uma conseqüência necessária, Deus não pode nunca separar-se da matéria; estará em meu corpo, em meu braço, etc., o que nenhum teólogo quererá concederme. Dirá que isto é mistério, do que inferirei que não sabe onde colocar o seu deus, que, não obstante, segundo êle, enche tudo com sua imensidade.

VII. *O ser necessàriamente existente é necessàriamente único* — Se não há nada fora de um ser que existe necessàriamente, é mister que seja único. Vê-se que esta proposição é a mesma que a precedente, a menos que não se queira dizer com Spinoza que não há e que não se pode conceber outra substância além de Deus: Praeter Deum neque dari neque concipi potest substantia, diz êste célebre ateu em sua décima quarta proposição.

VIII. *Um ser que existe por si mesmo é necessàriamente inteligente* — Aqui o doutor Clarke atribui a Deus uma qualidade humana. A inteligência é uma qualidade dos sêres organizados ou animados que não conhecemos. Para ter inteligência é

preciso pensar; para pensar, ter idéias; para ter idéias, ter sentido; quando temos sentido, é porque somos materiais; e quando somos materiais, não somos um espírito puro.

Um ser necessário, que compreende, encerra e produz sêres animados, igualmente o faz com as inteligências. Mas, tem o grande todo alguma inteligência particular que o faça mover, obrar e determinar, como a inteligência move e determina os corpos animados? Isto é o que não se pode provar com coisa alguma. Tendo-se pôsto o homem no primeiro lugar do universo, quis julgar tudo pelo que via em si mesmo; pretender que para ser perfeito era preciso ser como êle, e eis aqui a origem de todos os falsos raciocínios sôbre a Natureza e sôbre Deus. Logo imaginam que seria ofender a divindade se lhe fôsse recusada uma qualidade que se acha no homem, e na qual fixa uma idéia de perfeição e de superioridade. Nós vemos que nossos semelhantes se ofendem quando dizemos que não têm inteligência, e julgamos que o mesmo sucede com o agente que não substituimos à Natureza mas que reconhecemos que não tem esta qualidade. Não se atribui inteligência à Natureza, embora encerre sêres inteligentes, e por isso imagina-se um deus que pense, que obre e que tenha inteligência por ela. Sendo assim, êste deus é apenas a qualidade abstrata, e a modificação de nosso ser chamado inteligência, a que personificaram. Os animais vivos que chamamos lombrigas, engendram-se na terra e nem por isso dizemos que a terra seja um ser vivo. O pão que comemos, e o vinho que bebemos, não são substâncias que pensam; mas nutrem, sustentam e fazem pensar os. sêres suscetíveis desta modificação particular. A Natureza é que forma sêres inteligentes, sensitivos, e que pensam, e, contudo, não podemos dizer por isso que ela sinta, pense e seja inteligente. Como, dirão, recusar ao criador qualidades que vemos nas suas criaturas? Seria mais completa a obra que o obreiro? Com que então, o deus que fêz os olhos não veria, e o que fêz as orelhas não ouviria? É em vista dêste raciocínio, não deveriamos a Deus todas as outras qualidades que não achamos em suas criaturas? Não diríamos também com o mesmo fundamento, que o deus que fêz a matéria é êle mesmo matéria, que o deus que fêz o corpo deve possuir um corpo, que o deus que fêz tantos insensatos o é também, e que o deus que fêz os

pecadores está sujeito ao pecado? Se as obras de Deus possuem algumas qualidades e são suscetíveis de certas modificações, concluimos que Deus também as possui e com muito mais razão inferiremos que Deus é material, extenso, pesado, mau, etc.

Para que se pudesse atribuir a Deus, quer dizer, o motor universal da Natureza, uma sabedoria ou uma inteligência. infinita, seria preciso que não houvesse loucura, males, maldades, nem desordem sôbre a terra. A isto me dirão, sem dúvida, que nossos próprios principios exigem males e desordens; por êste mesmo motivo não se deve admitir que há um deus inteligente e sábio, que possa impedir que isto suceda.. Se semelhante deus não pode fazer cessar êste mal, de que nos serve todo o seu poder, sua sabedoria e inteligência? Ao menos confessemos que está submetido à necessidade em cujo caso cessa de ser independente, desaparece seu poder e tem que deixar obrar a essência das coisas como melhor lhe pareça; não pode impedir que elas produzam seu efeito, não pode opor-se ao mal, não pode fazer o homem mais ditoso do que é; por conseguinte não pode ser bom, pois não é de nenhuma utilidade: só pode testemunhar o que necessàriamente deve suceder, e não pode deixar de querer tudo quanto faz no mundo. Não obstante na proposição seguinte nos. dizem:

IX. *Um ser que existe por si mesmo deve ser livre* — O homem deve chamar-se livre quando encontra em si mesmo dois motivos que o determinam a sê-lo, ou quando sua vontade não acha nenhum obstáculo em fazer aquilo a que êstes motivos o determinam. Vemos, pois, se Deus, ou êste ser necessário de que tratamos, encontra algumas vêzes obstáculos a seus desejos, de duas, uma: ou quer que o mal se faça, ou não pode impedi-lo, em cujo caso não é livre e sua vontade se acha ante obstáculos continuos, porque do contrário teria de dizer que consente no pecado, que quer ser ofendido, que sofre o fato de os homens lhe arrebatarem a liberdade e derrogarem seus projetos. Seria muito curioso saber o modo pelo qual os teólogos se livram destas dificuldades.

Por outra parte, o deus que supõem só pode obrar guiado por leis contrárias à sua própria existência; logo se lhe

poderia chamar um ser livre, sempre que suas ações não fôssem determinadas por nenhuma coisa fora dele. Efetivamente, por que se há de dizer que um ser que não pode proceder senão como procede, e que não pode deixar de fazê-lo, senão em virtude das leis de sua própria existência, é um ser livre? Parece-me, pelo contrário, que todas as suas ações nos demonstram que é uma necessidade personificada. Perguntemos a um teólogo se Deus pode recompensar o crime e castigar a virtude. Perguntamos-lhe também se pode ser amigo do pecado, e se é efetivamente livre, quando a ação de um homem produz necessàriamente nêle uma nova vontade. O homem é um ser distinto de deus, e apesar disso dizem que sua conduta influi sôbre aquêle ser livre e determina sua vontade. E, finalmente, perguntemos se Deus pode deixar de querer o que quer, ou deixar de fazer o que faz, e se sua vontade não é determinada pela inteligência, pela sabedoria e pelas finalidades que nêle se supõem. Se Deus está sujeito dêste modo, não é mais livre que o homem, e tudo o que faz é necessário. Finalmente, não é mais que o destino, a fatalidade, o fatum dos antigos, e, por conseguinte, os modernos não mudaram de divindade, embora lhe tenham mudado o nome.

Poderão também dizer que Deus é livre, porque não depende das leis da Natureza, que êle mesmo impôs aos homens. Não obstante, se é verdade que tenha feito estas leis e que sejam efeito de sua sabedoria infinita e de sua suprema inteligência, terá de seguir as de sua essência, porque, do contrário, seria provar-nos que Deus pode proceder como um insensato. Os teólogos, temendo, sem dúvida, contradizer a liberdade de Deus, supõem-no livre de toda lei; por conseguinte, fizeram-no um ser despótico, fantástico e extravagante, capaz de violar, ao abrigo de seu poder, tôdas as leis que êle mesmo havia estabelecido. Seus milagres rompem todas as leis da Natureza, e sua conduta parece contrária à sua sabedoria divina e à razão que deu aos homens para regular suas ações. Se Deus é livre dêste modo, toda religião é inútil; porque não se pode fundar senão sobre as regras imutáveis que êste deus pode ter prescrito para si mesmo, e sobre as condições que ditou para o gênero humano: logo, se a religião não o supõe sujeito a estas convenções, não pode deixar de destruir a si

mesma.

X. *A causa suprema de todas as coisas possui um poder infinito* — Não pode haver poder fora de Deus; logo seu poder não pode ser limitado. Mas se goza dêle o homem não deve ter a faculdade de proceder mal, porque se a tivesse poderia rebelar-se contra o poder divino; por conseguinte, existiria fora de Deus um poder quase capaz de contrapesar o seu, e de impedir que produzisse os efeitos que se propõe, em cujo caso a divindade teria de sofrer um mal que não poderia impedir.

Por outra parte, que Deus seja capaz de pecar ou não, não quer dizer que é livre, pois sua conduta é necessàriamente determinada pelas ações do homem. Um monarca eqüitativo está muito longe de ser livre, quando se julga obrigado a proceder de conformidade com as leis que jurou observar, ou que não poderia violar sem atentar à justiça. Que monarca poderia chamar-se poderoso se estivesse exposto a ser públicamente insultado e se o mais ínfimo de seus vassalos resistisse a obedecer às suas ordens? Contudo, tôdas as religiões do mundo nos representam a Deus com a aparência de um soberano absoluto, cuja vontade não pode ser vencida, e cujo poder é ilimitado; enquanto por outra parte nos asseguram que seus vassalos têm a cada momento o poder e a liberdade de desobedecer-lhe e de frustrar seus designios, o que nos demonstra que todas as religiões do mundo destroem com uma mão o que estão edificando com a outra; e que segundo as idéias que nos dão, seu deus não é de nenhum modo livre, poderoso e feliz.

XI. *O autor de todas as coisas deve ser infinitamente sábio* — A sabedoria e a loucura são duas qualidades que não têm outro fundamento senão o de nossas preocupações. Neste mesmo mundo, criado, conservado, movido e penetrado pelo próprio Deus, passa uma infinidade de coisas que nos parecem loucuras, e até as próprias criaturas para as quais, segundo cremos, o universo se formou, são muito mais loucas e insensatas que prudentes. O autor de tudo o que existe deve necessàriamente ser o que chamamos sem-razão, e o que acreditamos muito sábio. Por outra parte, para poder julgar da inteligência e da sabedoria de um ser, seria preciso, ao menos, entrever o objeto

a que se propõe. Qual é o objeto de Deus? O de sua glória, dizem-nos. Mas, acaso chega a obtê-la e a fazer que os pecadores o glorifiquem? Além disso, supor a Deus sensível e amigo da glória, é o mesmo que se disséssemos que tem as mesmas loucuras e desejos que nós, como também que está cheio de orgulho. Se nos dizem que o objeto de sua sabedoria é o de fazer-nos ditosos, perguntarei: por que não fêz que os homens o sejam, e deixem de fazer-se desgraçados, como se estão fazendo todos os dias? Se me dizem que os desejos de Deus são impenetráveis, responderei que neste caso é muito mal feito que lhe atribuamos o ser-nos propício, e, como não conheceremos seu intento, é loucura nossa querer raciocinar sobre êle.

XII. *A causa suprema deve necessàriamente ser possuidora de uma bondade, uma justiça e uma veracidade infinitas, como também de todas as outras perfeições morais que podem convir ao governador soberano e juiz do mundo* — A idéia da perfeição é abstrata, metafísica e negativa, e não pode ter conexão alguma fora de nós. Um ser perfeito seria aquêle que conosco se parecesse e ao qual com o pensamento tirássemos todas as qualidades que nos são nocivas, e que por esta razão chamamos imperfeições. Só em nosso modo de sentir e de pensar, e não em si mesma, uma coisa é perfeita ou imperfeita, e também segundo nos é mais ou menos útil ou nociva, agradável ou desagradável. Como podemos neste sentido atribuir a perfeição ao ser necessário? Deus é perfeitamente bom relativamente aos homens? Mas êstes se vêem freqüentemente maltratados por suas obras, e precisam queixar-se dos males que padecem neste mundo. E quanto à perfeição de Deus, não vemos quase sempre, ao lado da ordem a mais completa desordem? As obras tão perfeitas da divindade, não as vemos alterar-se, destruir-se sem cessar, fazer-nos, apesar de nós, padecer e sofrer dores que contrapesam os prazeres e os bens que recebemos da natureza? Não supõem todas as religiões do mundo que seu deus está continuamente ocupado em refazer, em reparar, em desfazer e em retificar suas obras maravilhosas? Dirão a isto, sem dúvida alguma, que Deus não pode comunicar às suas obras as imperfeições que êle mesmo possui. Neste caso diremos que, sendo as imperfeições deste mundo necessárias para o próprio Deus, não poderá

remediá-las nem mesmo em outro, de onde decorre que êste Deus não nos pode ser de utilidade alguma.

Os atributos metafísicos ou teológicos, distinguindo-o da natureza e dos sêres que em si encerra, não fazem mais que torná-lo inconcebível, enquanto as qualidades morais o fazem um ser da espécie humana, apesar de todos os esforços e dos atributos negativos que se lhe atribuíram para fazê-lo distinto do homem. O deus teológico é um ser isolado, que não pode ter relação alguma com os sêres que conhecemos. O deus moral é um simples homem que acreditaram tornar perfeito, apartando dêle com o pensamento, tôdas as imperfeições da espécie humana. As qualidades morais do homem estão fundadas sôbre as relações que existem entre êle e suas necessidades. O deus teológico não pode ter nem qualidades morais nem perfeições humanas, porque não tendo nenhuma necessidade dos homens, é claro que não pode haver relações recíprocas entre êles..."

Para finalizar lerei agora a resposta de Holbach aos argumentos de Descartes, Malebranche e Newton.

CAPÍTULO 13

OS ARGUMENTOS DE DESCARTES MALEBRANCHE E NEWTON

"Todos falam de Deus e ninguém pôde até agora provar sua existência; os cérebros mais potentes não puderam superar os obstáculos que nisso encontram. É preciso ser muito louco para ocupar-se de objetos inacessíveis aos nossos sentidos.

Para convencer-nos da pouca solidez das provas que os. maiores pensadores nos deram da existência de Deus, examinemos em poucas palavras o que disseram, começando por Descartes, restaurador da filosofia moderna, que diz: "Tôda a fôrça de meu argumento consiste em que conheço que seria impossível que pudesse ter uma idéia de Deus se êste não existisse, porque meu entendimento é, na verdade, capaz de ter alguma idéia de suas perfeições sem compreendê-las, etc." Antes disse: "É necessário concluir que pela mesma razão que eu existo, e a idéia de um ser soberanamente perfeito (quer dizer de Deus) está em mim, a existência de Deus fica evidentemente demonstrada".

1. Responderemos a Descartes que não temos o direito de afirmar que uma coisa existe quando não temos mais que a simples idéia dela; nossa imaginação nos representa também a existência de uma fênix ou de um hipógrifo, sem que por isso possamos concluir que estas coisas existam realmente.

2. Diremos a Descartes que é impossível que tenha uma idéia positiva e verdadeira de Deus, de quem, como os teólogos, quer provar a existência. É impossível a todo o homem e a todo ser material, formar uma idéia real de um espirito, de uma substância privada de extensão e de um ser incorpóreo que obra sôbre a natureza que é corpórea e material, verdade que já

provamos suficientemente.

3. Diremos a êle que é impossivel que o homem tenha qualquer idéia positiva e real da perfeição, do infinito, da imensidade, e dos outros atributos que a teologia empresta à divindade. Daremos, pois, a Descartes a mesma resposta que demos a Clarke.

Assim nada há menos concludente que as provas sobre as quais Descartes apoia a existência de Deus. Faz dêste deus um pensamento e uma inteligência; mas, como se conceberá uma inteligência e um pensamento que não têm uma base sôbre a qual estas qualidades possam assentar-se? Descartes pretende que Deus não se pode conceber senão como uma virtude que se aplica sucessivamente às partes do universo. Diz também que Deus não pode ser chamado extenso, mas que do modo que se diz do fogo que contém um pedaço de ferro que, falando com propriedade, não tem mais extensão que a do próprio fogo... Mas em vista destas noções, se tem o direito de chamá-lo ateu por anunciar muito claramente que não há outro deus senão a natureza, o que é um espinozismo puro. Com efeito, sabe-se que dos principios de Descartes, Spinoza tirou seu sistema. Logo com razão se acusou Descartes de ateísmo, visto que destrói fortemente as débeis provas que dá da existência de Deus. Há fundamento, pois, para se dizer que seu sistema destrói a idéia da criação. Efetivamente, antes que Deus tivesse criado uma matéria, não podia coexistir nem ser coentendido com ela, e neste caso, segundo Descartes, não havia nenhum deus, pois tirando às modificações seu fundamento, estas modificações devem desaparecer. Se Deus, segundo os cartesianos, não é outra coisa que a natureza, é claro que seguem os principios de Spinoza; se Deus é a fôrça motriz desta natureza, é claro que não existe por si mesmo, mas enquanto subsiste o motivo, do qual é hereditário, quer dizer a natureza de que é motor; assim Deus não existe por si mesmo, e já não existirá senão enquanto dure a natureza que move: sem matéria ou sem ter nada que mover, que conservar e que produzir, que pode ser a fôrça motriz do universo? Se Deus é esta força motriz, que chegará a ser sem um mundo no qual possa exercer sua ação?

Vê-se que Descartes, longe de estabelecer sòlidamente a existência de um deus, totalmente a destrói. O mesmo sucederá necessàriamente a todos aquêles que raciocinem sôbre isso; concluirão por contradizer-se e desmentir-se mùtuamente. As mesmas inconseqüências e contradições se acham nos princípios do célebre padre Malebranche, os quais, considerados com a mais leve atenção parecem conduzir diretamente ao espinozismo. Com efeito, nada há mais de acôrdo com a linguagem de Spinoza que diz: O Universo não é mais que uma emanação de Deus; tudo vemos em Deus; tudo o que vemos é puro Deus, tudo o que se faz é feito por êle; e, numa palavra, todo o ser é Deus e êle é o único ser.

Que quer isto dizer, senão que tôda a Natureza é Deus? Por outra parte Malebranche diz ao mesmo tempo que, tudo o que vemos, vemos em Deus, e que na verdade não se pode assegurar que exista matéria, nem corpos, e que apenas a fé pode ensinar-nos êstes grandes mistérios, que sem ela não poderíamos conceber. A isto se pode dizer: como se provará a existência dêste deus se não estamos ainda seguros da matéria?

Malebranche diz que não se pode ter uma demonstração exata de nenhum ser, com exceção do que existe necessàriamente; ao que acrescenta que, se se olha de perto, se verá que não é possível saber certamente se Deus é ou não o criador do mundo material e sensível. Segundo êste ponto de vista, Malebranche confessa que os homens não têm outra garantia da existência de Deus que a fé; logo se não estamos seguros de que existe, como estaremos do que diz?

É evidente que estas noções são inteiramente contrárias às da teologia. Como se há de conciliar a liberdade do homem com a idéia de um deus, causa motriz de tôda a Natureza, e que determina às criaturas fazerem o que não podem fazer sem êle? Como, segundo esta opinião, se há de conceber que as almas humanas têm a faculdade de formar seus pensamentos e vontades? Se supomos, como os teólogos, que a conservação das criaturas é uma criação contínua, a quem senão a Deus temos de atribuir o mal que fazem? Segundo Malebranche, Deus é o que faz tudo; logo os pecados e as virtudes das criaturas são dêle e não delas, em cujo caso tôda religião é inútil,

o que prova que a teologia não faz mais que destruir-se a si mesma.

Agora vejamos se o imortal Newton nos dará idéias mais fundadas da existência de Deus. Este homem, cujo vasto talento adivinhou a Natureza e suas leis, começou a delirar desde que as perdeu, uma e outras, de vista: escravo das preocupações que recebeu na infância, não teve valor para examinar as ilusões de que se imbuira a sua consciência, o que fêz que não conhecesse que a Natureza por si só era capaz de produzir todos os fenômenos que tinha chegado a explicar. Numa palavra, o sublime Newton é meramente uma criança quando deixa a física e a evidência para meter-se nas regiões da teologia; o modo como fala da divindade o prova.

"Deus — diz — governa tudo, não como a alma do mundo, mas como o soberano de todas as coisas. Esta soberania faz que o chamem de senhor Deus, imperador universal. Efetivamente, o nome de Deus é relativo a escravos: a deidade é sua dominação, não sobre si mesma, como alguns crêem, mas sôbre seus escravos".

Isto nos prova que Newton faz de seu deus, como os teólogos, um monarca, um soberano, um déspota semelhante aos que vemos sobre a terra, e que fazem algumas vezes sentir seu poder sobre seus escravos de um modo nada agradável. Logo o deus de Newton é um déspota que tem o poder de ser bom ou mau segundo melhor lhe convenha; mas segundo suas idéias também, pôsto que o mundo não existiu sempre e que os escravos de seu deus tiveram um princípio é claro que antes que ambos fôssem criados, êste deus não tinha nem estados nem vassalos. Vejamos como êste grande filósofo se põe melhor de acordo consigo mesmo nas idéias subseqüentes que nos dá de seu déspota divino.

"O deus supremo — diz — é um ser eterno, infinito e absolutamente perfeito; mas por mais perfeito que seja, se não tivesse soberania, não seria um deus supremo... Esta palavra significa senhor; mas todo senhor não é um deus. É a soberania do deus espiritual, que o constitui senhor; a verdadeira soberania constitui o verdadeiro deus; a suprema constitui o

deus supremo, e a falsa constitui o falso. É da verdadeira soberania ser deus vivente, inteligente e poderoso, e das outras perfeições o ser êle supremo e soberanamente perfeito. É eterno, infinito, sabe tudo e não pode ter princípio nem fim (*durat ab eterno*; *adest ab infinito in infinitum*)". Não é nem a eternidade nem a infinidade, mas sim eterno e infinito; não é nem espaço nem duração, mas dura e está presente (*adest*). Em tôda esta rapsódia de palavras ininteligíveis não vemos mais que os assombrosos esforços que o autor fêz para conciliar os atributos teológicos com os atributos humanos dados ao monarca divino; nêles vemos uma infinidade de qualidades negativas que não convêm ao homem, dadas ao rei da Natureza, e, finalmente, um deus supremo que não pode estabelecer sua soberania sem os homens. Logo, antes que êstes existissem, de quem era Deus senhor? Além disso falta saber se Deus exerce seu poder verdadeiramente sobre uns sêres que vemos não fazer mais que revolverem-se contra êle, e encherem seus estados de desordem; como também era preciso estar certo de que fôsse dono das almas, vontades e paixões de seus vassalos, aos quais deu a liberdade de formar cabalas pró ou contra. Se êste monarca infinito, que enche tudo com sua imensidade, não dirige as ações dos homens e não impede que o ofendam, o diabo, que é a causa de tudo isto, deve ser muito mais poderoso. Logo, sendo o verdadeiro soberano aquêle que tem a maior influência sôbre seus vassalos, é claro qual dos dois deve sê-lo. Se enche tudo, deve ter extensão; e se se acha em todos os pontos do espaço, não pode ser espiritual.

"Deus é uno e é o mesmo para sempre e em todas as partes, não somente por sua única virtude ou energia, mas também por sua substância". continua o autor

Mas, como um ser que age, que produz tôdas as mudanças que sofrem os sêres, pode ser sempre o mesmo? Que se entende pela virtude ou energia de Deus? Estas palavras vagas apresentam acaso algumas idéias precisas ao entendimento? Que se entende pela substância divina? Se esta substância é espiritual e privada de extensão, como pode existir em alguma parte? Como pode pôr a matéria em ação? Como pode ser concebida?"

Estas as palavras poderosas de Holbach. O tempo passa e seus argumentos permanecem poderosamente em pé. Não terminei ainda a exposição das teses que destroem a idéia de Deus em qualquer dos sentidos que a consideremos. Falarei agora de um dos pontos mais importantes: o ponto ético, aquêle que se refere à responsabilidade humana ante Deus.

CAPÍTULO 13

OS ATRIBUTOS METAFÍSICOS DE DEUS PARA OS TEÍSTAS

Os atributos metafísicos de Deus — Da simplicidade de Deus: Ou Deus é um corpo ou não o é. Tomás de Aquino demonstra que não o é pelas seguintes razões:

a) nenhum corpo move outro se não é por si mesmo movido.

Ora, Deus é um motor imóvel; portanto, não é corpo.

b) O primeiro ser, por necessidade, há de estar em acto e de nenhum modo em potência, pois o ser que passa da potência ao acto é anterior, cronològicamente, ao acto, já que o acto, em absoluto, é anterior à potência e a potência só pode passar ao acto em virtude de algo que já esteja em acto.

Ora, sendo Deus o primeiro ser, não há nêle potência passiva de qualquer espécie. E todo corpo está em potência devido a que o contínuo, enquanto tal, é divisível até o infinito. Logo, é impossível que Deus tenha corpo.

c) Deus é o mais perfeito de todos os sêres. Ora, nenhum corpo pode ser o mais perfeito de todos os sêres, pois um corpo qualquer, ou é vivo ou não é. O corpo vivo é mais perfeito que o corpo não-vivo. Ora, o corpo não vive pelo corpo, senão todo corpo teria vida; logo, tem de viver por algo diferente. Portanto, o que dá vida ao corpo é mais perfeito que o corpo. Logo, Deus não poderia ser corpo.

d) Ter corpo é acontecer no tempo e no espaço. Ora,

Deus é eterno e não temporal nem espacial, pois do contrário seria composto de matéria e forma.

e) E Deus não pode ser composto de matéria e forma, porque matéria é o que está em potência. e Deus é acto puro. Ademais, o que está em matéria é perfeito e bom em virtude da forma, e como a matéria recebe a forma, a matéria é boa por participação. Mas Deus não é bom por participação, porque é bom por essência, o que é anterior à participação. Portanto, não tem matéria e forma.

f) Além disso, todo agente opeem virtude de sua forma e, portanto, será agente no mesmo grau que seja forma. Ora, o que é primeiro ser e agente por essência, deve ser forma por si mesmo. E por essência sua forma, portanto não é matéria e forma. E como Deus é uma forma que nenhuma matéria recebe, é individual, não pela materialidade, que não é, mas é forma subsistente por si mesma.

Essência ou natureza de Deus: a) **Em Deus, natureza e essência se identificam**. No composto matéria e forma, a forma difere da matéria, como também a essência difere do supósito. A essência é o que cabe na definição. A essência humanidade é o que cabe na definição do homem, o **pelo qual (quo)** o homem é homem. A matéria, que é individual, com seus accidentes individuantes, não entra na definição de homem. Portanto, o homem concreto tem em si o que não tem a humanidade; conseqüentemente, homem e humanidade não se identificam totalmente. Humanidade é a parte formal do homem, porque os princípios, que a definem, têm carácter de forma a respeito da matéria individuante.

As formas, que não recebam individuação da matéria, ou não estão informadas na matéria, são individuais, e recebem essa individuação de si mesmas, portanto o supósito subsistente nelas não é distinto da natureza. Supósito aqui é equivalente de indivíduo. Portanto Deus, por não ser composto de matéria e forma, é a sua deidade, sua vida, e tudo o que neste sentido se diga déle. E todos esses nomes que lhe damos de deidade, vida, são distintos no nosso espírito, não diversidade em Deus.

b) **A essência em Deus também se identifica com a sua existência.** Este é o constitutivo metafísico da essência divina, de onde surgem todos os atributos divinos. A distinção real entre essência e existência é o constitutivo metafisico do ser criado e, conseqüentemente, é origem de todas as propriedades que lhe convêm, tais como a limitação, a contingência, a composição, etc.

A tese é demonstrada por Tomás de Aquino da seguinte maneira:

1) tudo quanto se acha em um ser e não pertence à sua essência tem que ser causado, ou pelos princípios essenciais, como sucede com os accidentes próprios de cada espécie, ou por algum agente externo, como o calor da água é produzido pelo fogo. Se a existência de algum ser é distinta de sua essência, a existência, forçosamente, há de provir de um agente exterior ou dos princípios essenciais do próprio ser. Mas é impossível que apenas os princípios essenciais de um ser causem sua existência, porque entre os sêres produzidos não há um que seja causa suficiente do seu próprio ser, e, portanto, aquêle, cuja existência é distinta de sua essência, tem uma existência causada por outro. Ora, nada disto é aplicável a Deus, porque já sabemos que êle é a primeira causa eficiente, e, portanto, é impossível que, em Deus, o ser seja distinto da essência.

2) A existência é a actualidade de tôda forma ou natureza. Tôda existência distinta da essência tem com ela a mesma relação de acto e potência. Já sabemos que em Deus não há potencialidade de qualquer espécie; portanto, a essência não é distinta da existência, conseqüentemente se identificam.

3) A existência, que não é essência, o é por participação. E se em Deus não se identificassem a sua existência com a sua essência, seria um ser por participação, portanto, não seria o primeiro ser, o que seria absurdo ante as provas já dadas. Logo, em Deus, essência e existência se identificam.

A simplicidade de Deus: E Tomás de Aquino o prova de várias maneiras:

a) Deus não tem composição de partes quantitativas, porque não é corpo, nem composição de matéria e forma, nem de natureza e supósito, nem de essência e existência, nem de gênero e diferença específica, nem de sujeito e accidente. Portanto, é absolutamente simples.

b) Ademais, o composto vem depois de seus componentes, e dêles depende. Ora, Deus é o primeiro ser, logo é simples.

c) Todo composto tem causa, pois o que, por sua natureza, é diverso, só forma um todo por virtude de uma causa que o unifica. Mas Deus não tem causa, pois é a primeira causa eficiente.

d) Em Deus não há acto-e-potência, o que há em todo composto, porque ou uma parte é acto com respeito ao todo, ou, pelo menos, cada uma das partes está como em potência a respeito do todo.

e) O todo é distinto de cada parte. Nos sêres heterogêneos é isto evidente, pois nenhuma parte do homem é homem. Nos homogêneos, algo do que se diz do todo se diz também de suas partes, pois uma parte do ar é ar, da água, água, contudo algo se diz do todo que não convém a nenhuma das suas partes, pois se uma massa de água tem um litro, nenhuma das suas partes tem um litro. Portanto, em todo o composto, há algo que não é o mesmo, e embora êsse mesmo se possa dizer das coisas, que têm alguma forma (p. ex. no branco há algo mais que não é branco), nem por isso se pode dizer que haja na forma coisa alguma alheia a ela. Pois, se Deus é sua forma, ou melhor, o próprio ser, segue-se que de nenhum modo pode ser composto.

Pode alguma criatura ser semelhante a Deus? A esta pergunta responde Tomás de Aquino:

Em primeiro lugar é preciso saber o que se entende por semelhança. E logo se verá que h muitas maneiras de semelhança:

1) Entende-se por semelhança a conveniência ou comunidade na forma, isto é, são semelhantes as coisas que participam da mesma forma, segundo o mesmo conceito e o mesmo modo. São as coisas chamadas iguais. E a mais perfeita das semelhanças.

2) São semelhantes as coisas que participam na forma sob o mesmo conceito, não do mesmo modo, isto é, uma é mais ou menos.

3) As que participam da mesma forma não são do mesmo conceito nem modo, como se vê nos agentes não unívocos. Já que todo agente executa algo semelhante a si mesmo enquanto agente, e o poder de operar vem da forma, é indispensável que se encontre no efeito a semelhança da forma do agente. Portanto, se o agente pertence à mesma espécie que o seu efeito, a semelhança entre a forma do agente e a do facto se apoia em que ambos participam da mesma forma, sob a mesma razão específica, e tal é a semelhança entre o homem que engendra e o engendrado. Mas, se o agente não é da mesma espécie que o efeito, haverá semelhança, não, porém, sob a mesma razão de espécie; e assim, por exemplo, o que se engendra, em virtude da actividade solar, alcança certa semelhança com o sol, não uma semelhança específica com a forma do sol, mas só genérica.

Portanto, se há algum agente, que não pertença a nenhum gênero, seus efeitos terão ainda menos semelhança com a forma do agente, pois não participam dela nem específica nem genèricamente, senão em certo sentido analógico, baseado em que o ser é comum a todas as coisas. Pois, consoante com isto, o que procede de Deus, assemelha-se a êle, como se assemelham os sêres ao princípio primeiro e universal de todo ser.

Conseqüentemente, tôdas as coisas são semelhantes e dissemelhantes de Deus; semelhantes porque o imitam quanto é possível imitar o que não é inteiramente imitável, e dissemelhantes, por sua inferioridade a respeito de sua causa; e não apenas porque sua perfeição seja mais ou menos elevada, como o menos branco, porque não convém com a sua causa

nem em espécie, nem em gênero, pois Deus está fora de todo gênero e é princípio de todos os gêneros.

Portanto, quando se atribui à criatura a semelhança com Deus, não se procede assim por razão da comunidade de forma dentro da mesma espécie ou gênero, mas só por analogia, quer dizer, enquanto Deus é ser por essência, e o resto o é por participação.

Se as criaturas, em certo modo, são semelhantes a Deus, Deus não é semelhante às criaturas, pois há, como diz Dionisio, semelhança mútua entre as coisas que são da mesma ordem, não entre a causa e o efeito.

Da bondade de Deus: Tomás de Aquino assim expõe êste tema importante:

Bem e ser, na realidade, são a mesma coisa, e únicamente são distintos em nosso entendimento. O bem de alguma coisa está no apetecível que tem a coisa; o bem é o **que todas as coisas apetecem**, como diz Aristóteles. Mas as coisas são apetecíveis na medida em que são perfeitas, pois tudo busca a sua perfeição, e são mais perfeitas, quando mais estão em acto. O grau de bondade depende do grau de ser, pois o ser é a actualidade de todas as coisas. O bem e o ser são realmente a mesma coisa, embora o bem tenha a razão de apetecível, que não tem o ser.

Embora ser e bem se identifiquem na realidade, como seus conceitos são distintos, não significa o mesmo dizer ser em absoluto que bem em absoluto; porque ser quer dizer algo que está em acto, e como o acto diz relação à potência, pròpriamente se lhe chama ser por aquilo em que primàriamente se distingue do que está em potência. Bem, ao contrário, inclui o conceito de perfeição acabada. Por isso, do ser que tem sua última perfeição, dizemos que é bom em absoluto, e do que carece de algumas das perfeições que deve ter, embora pelo acto de existir tenha já alguma, não dizemos que seja perfeito, nem bom em absoluto, mas que o é de alguma maneira.

Do Atributo Metafísico da Infinidade: O infinito quantitativo, como um estender-se sem fim, em tôdas as direcções, é a representação vulgar que se costuma fazer.

É infinito aquêle ser que não tem limites. Mas o ser divide-se adequadamente em acto e potência. Portanto, temos um infinito actual e um infinto potencial ou material.

O infinito potencial não tem limites em sua potencialidade, e, por conseguinte, em sua imperfeição, pois a potência significa imperfeição.

O infinito actual é totalmente o contrário. Mas ambos podem ainda sofrer uma subdivisão. Podem ser ambos relativos ou absolutos.

Potencial relativo (secundum quid) é o infinito que se dá num ser, cuja potencialidade é ilimitada dentro de determinada ordem ou gênero, como a potencialidade da substância para receber indefinidas formas accidentais; o potencial absoluto é a potência que carece de todo acto, que é pura potência, como a matéria prima, para os tomistas.

O **infinito actual relativo** é um acto puro e ilimitado, dentro de uma ordem ou linha, como ciência infinita, arte infinita, prudência infinita, etc.

Há infinito actual absoluto, se o acto é absolutamente puro e infinito. Potência significa imperfeição; acto, perfeição. Portanto, potência pura é imperfeição ilimitada; acto puro, perfeição infinita.

Para demonstrar a infinidade de Deus, Tomás de Aquino parte, primeiramente, da aceitação universal de todos os filósofos que o aceitaram, pois admitem que dêle emanam infinitas coisas. Mas como há enganos quanto a êsse primeiro princípio, conseqüentemente há enganos quanto à sua infinidade. Se se admite um primeiro princípio material, acaba-se por admitir uma infinidade material.

O infinito é o que não tem limites, e a matéria, de

qualquer maneira, está ligada pela forma, porque antes de receber uma forma determinada está em potência para receber outras formas, mas ao receber uma, fica limitada por ela. (Importante êste ponto, que é fundamental do pensamento tomista, e tantas vêzes não devidamente compreendido).

A forma, por sua vez, está limitada pela matéria, já que, considerada em si mesma, pode adaptar-se a muitas coisas; mas recebida numa matéria, não é mais que a forma concreta desta matéria determinada, expõe Tomás de Aquino.

A matéria, por sua parte, recebe a sua perfeição da forma que a limita, e, por isto, a infinidade que se lhe atribui tem carácter de imperfeita, pois vem a ser como uma matéria sem forma.

Mas, a forma não só não recebe nenhuma perfeição da matéria, como ainda esta restringe a sua amplitude, pela qual a infinidade de uma forma, não determinada pela matéria tem o carácter de algo perfeito.

Conseqüentemente, o mais formal de quanto existe é o ser em si mesmo. Ora, o ser divino não está concretado em nada. Deus é seu mesmo ser subsistente; portanto, é indubitável que Deus é infinito e perfeito.

Daí decorre que pode haver algo infinito até certo ponto, mas nada que seja absolutamente infinito, senão Deus.

Mas, se se considera a infinidade por parte da matéria, é indubitável que tudo quanto existe tem alguma forma, devido à qual sua matéria fica limitada pela forma. Mas, como a matéria, submetida a uma forma substancial, conserva ainda potência para receber muitas formas accidentais, decorre que o que em absoluto é finito, pode, de algum modo, ser infinito, e assim, um pedaço de madeira, por exemplo, que é finito por sua forma, é de algum modo infinito, pois está em potência para receber infinitas figuras.

Surge, aqui, uma dificuldade que é exposta da seguinte maneira: o poder operativo de unia coisa guarda proporção com

a sua essência. Se a essência de Deus é infinita, também teria de ser infinito aquêle poder, pois a capacidade operativa dèste é conhecida por seus efeitos.

Tomás de Aquino responde, fundando-se na exposição anterior. O conceito de criatura impede que sua essência se identifique com o seu ser, porque o ser subsistente não é um ser criado, e, por isso, é incompatível com a essência do ser criado, pois é infinito em absoluto. Embora, portanto, tenha Deus um poder infinito, não faria uma criatura que não fosse criatura, e, portanto, não faria uma coisa absolutamente infinita.

(Também se poderia retrucar que, sendo Deus causa eficiente infinita, ao realizar um efeito que lhe fosse correspondente, infinito, só faria a si mesmo, e nada mais, ou melhor não criaria, não seria criador. Ademais, o efeito seria limitado pela causa, pois o efeito vem de outro e não de si mesmo. Deus, portanto, teria em outro um limite. Por isso a criatura é limitada).

A matéria é um infinito de potencialidade não absoluto. Ela não existe por si só. E sua potencialidade só se estende às formas naturais, e nada mais.

Para Tomás de Aquino o cosmos é limitado, e não infinito absolutamente, só relativamente. Se fôsse infinito não teria movimento, nem linear nem circular.

Não poderia ter movimento rectilíneo, pois para que um corpo se mova em linha recta, com movimento natural, há de estar fora de seu lugar próprio, coisa que não poderia suceder a um corpo infinito, que, por sê-lo, ocuparia todos os lugares, e, por isso, qualquer lugar seria o seu. Tampouco poderia ter um movimento circular, pois êste requer que uma parte do corpo se translade até ocupar o sítio que antes ocupava outra, e esta condição nunca se cumpriria num corpo circular infinito, porque, se supomos que de um centro partem duas linhas, quanto mais se prolonguem, tanto mais se afastam uma da outra, de maneira que, se o corpo fôsse infinito, a distância entre elas seria também infinita, e, por conseguinte, nunca chegaria uma ao sítio que a outra ocupou. Portanto, não pode haver um

ser infinito em magnitude, em extensão.

Ademais, não é possível que pertença ao gênero o que não pertence a nenhuma de suas espécies, portanto não pode existir uma magnitude infinita, já que nenhuma de suas espécies é infinita.

E conclui Tomás de Aquino: a totalidade do tempo e do movimento não existe simultânea, mas sucessivamente, e, por isso, o seu acto leva a mescla de potência.

Portanto, o infinito material, que é o que convém à quantidade, é incompatível com a totalidade da magnitude, que, contudo, não o é com a totalidade do tempo ou do movimento. Não se deve esquecer que estar em potência é algo que convém à matéria.

Também não é possível uma multidão real infinita, porque tôda multidão há de pertencer a alguma espécie de multidão. As espécies das multidões se reduzem às dos números, e nenhuma espécie de número é infinita, porque cada número é uma multidão medida pela unidade, e, portanto, é impossível uma multidão infinita em acto, quer seja multidão por si, quer seja accidental.

E como a multidão das coisas existentes da natureza é criada, e como todo criado está submetido a um propósito determinado do Criador, já que nunca um agente opera em vão, é evidente que o conjunto das coisas criadas forma um número determinado.

Portanto, é impossível existir uma multidão infinita em acto, embora accidental.

Mas é possível uma multidão infinita em potência, porque o aumento da multidão se obtém com a divisão da magnitude, e quanto mais é dividida, tanto mais numerosas serão as suas partes. Portanto, se a divisão potencial de uma magnitude é contínua e infinita, porque se vai até a matéria, pela mesma razão, o aumento da multidão é também potencialmente infinito.

Portanto, só Deus é absolutamente infinito em acto.

Da imutabilidade de Deus: A idéia de mutabilidade implica a de potência, pois é mutável o ser que pode perder algumas das perfeições, que actualmente possui ou pode adquirir alguma perfeição de que no momento carece. Ora, Deus é acto puro e por definição exclui tôda potência.

Sem a potência não há mutação. Portanto, Deus é absolutamente imutável.

E não poderia ser mutável, porque, ademais, o que muda, é porque se move, e é mediante o movimento que consegue algo, chegando a ter o que antes não tinha. Mas, como Deus é infinito, e encerra em si a plenitude de tôda a sua perfeição, não pode adquirir alguma coisa, nem estender-se a coisas a que antes não alcançava, pelo qual não há modo de atribuir-lhe movimento algum.

Uma coisa pode ser mutável de duas maneiras: ou em virtude de uma capacidade de variação que haja nela, ou em virtude de algum poder que reside em outro. Nenhuma dessas maneiras se pode ver em Deus.

Da eternidade de Deus: O mais elevado é o ser divino, que é absolutamente imutável, tanto na ordem substancial como na accidental. A duração dêste ser é infinita, uniforme e simultânea: é a eternidade.

Assim, Tomás de Aquino explica e demonstra êste atributo metafísico.

Para conhecer o simples, parte-se do composto; para alcançar o conceito de eternidade, parte-se do tempo, que é o **número do movimento segundo o antes e o depois**. No que não tem movimento e permanece sempre o mesmo, não se pode conhecer um antes e um depois. A uniformidade absoluta está isenta do movimento. O tempo só pode medir o que tem princípio e fim no tempo, como mostrava Aristóteles, pois, no que se move, há um princípio e um fim, enquanto o imutável não tem sucessão e, portanto, não pode ter princípio nem fim.

Conseqüentemente, o conceito de eternidade nos aponta: o interminável e a ausência da sucessão. Portanto, a eternidade não tem partes; é um todo.

O conceito de eternidade deriva do de imutabilidade — como o de tempo, do de movimento —, e posto que Deus é imutável absolutamente, a êle compete ser eterno. E como Deus é o seu próprio ser, êle é a sua própria eternidade. E só êle o é. Mas os sêres, na proporção que participam de Deus, participam da sua eternidade.

Pode-se identificar a eternidade com o tempo? Tomás de Aquino mostra que não, pelas seguintes razões: a eternidade não tem princípio nem fim. Mas admitamos que o tempo fôsse sempiterno. Se tal fôsse aceito, não implicaria uma identificação, porque a eternidade é tôda de uma vez, coisa que não convém ao tempo. Além disso, a eternidade é a medida do ser permanente, e o tempo o é do movimento.

Mas admitamos que o tempo dure sempre. Só se mede com o tempo o que no tempo tem princípio e fim. No caso de uma duração permanente do tempo, o tempo não o mediria em tôda a sua duração, pois o infinito não pode ser medido. Mas o tempo mediria cada uma das rotações dos astros, pois estas têm princípio e fim no tempo. Poderíamos medir, com o tempo, alguImas de suas partes, o que não sucede com a eternidade. Essas diferenças, conclui Tomás de Aquino, dialècticamente, pressupõem o que é diferença por si mesmo, ou seja, que a eternidade existe tôda de uma vez, e o tempo não.

CAPÍTULO 14

OUTRAS RAZÕES PARA PROVAR A EXISTÊNCIA DE DEUS, DE TOMÁS DE AQUINO

Em sua famosa **Suma Contra os Gentios**, no livro 1º, cap. 13, São Tomás apresenta um conjunto de provas a favor da existência de Deus que passamos a reproduzir.

São Tomás inicia com estas palavras: ⌈Daremos em primeiro têrmo os argumentos com que Aristóteles prova a existência de Deus, o que intenta provar partindo do movimento mediante duas vias.

A primeira é: Tudo o que se move é movido por outro. O testemunho dos sentidos mostra que há algo que se move, por exemplo, o sol. Recebe, pois, o movimento do outro. Pois bem, ou este motor se move, ou não. Se não se move, temos o intentado, quer dizer, que há necessariamernte um motor imóvel, e a este chamamos Deus. Pelo contrário, se move, é movido por outro, logo se há de proceder indefinidamente ou se há de chegar a um motor imóvel. Como é impossível prosseguir indefinidamente, necessariamente temos de admiitr um motor imóvel.

Nesta prova há duas proposiçoes que tem que ser provadas, a saber: que "tudo que se move é movido por outro" e que "nos seres motores e movidos, não se deve prosseguir indefinidamente".

O Filósofo prova a primeira de três maneiras:

1) Se um ser se move a si mesmo, é necessário que tenha em si o princípio de seu movimento; do contrário, seria movido por outro. Também é necessário que seja "primordialmente

movido", quer dizer, que se mova por si mesmo e não por virtude de uma de suas partes, como o animal que se move elo movimento do pé, pois não seria movido todo ele por si mesmo, senão por uma de suas partes, e uma moveria a outra. É necessário, assim mesmo, que seja divisível e que tenha partes, porque tudo que se move é divisivel, como prova no livro VI da Física.

Suposto o que acima foi dito, raciocina assim: o ser que se supõe movido por si mesmo é primordialmente movido, e onde paralisada uma de suas partes, segue a paralisação do todo. Pois, se se move uma parte e outra está em repouso, o todo não seria movido primeiro, se não a parte que se move. Nada que entra em repouso pelo repouso de outro se move por si mesmo; porque, quando o repouso de um ser segue ao repouso de outro, é necessário que seu movimento siga o movimento do outro, e assim não se moveria a si mesmo. Logo, o ser que se supunha como movido por si mesmo na realidade não se moverá a si mesmo. Em consequência o que se move é necessàriamente movido por outro.

A esta razão não se opõe que alguém talvez pudesse dizer, que, à parte do que se move a si mesmo, não pode estar em repouso e, ademais, que a parte não está em repouso, ou se move, se não é acidentalmente, como interpreta falsamente Avicena. Porque a força do argumento funda-se nisto: que se algo se move primordialmente por si, não em virutde de suas partes, é necessário que seu movimento não dependa de outro; mas o mover-se do divisível, como seu próprio ser, depende de suas partes, e por isso não pode mover-se primordialmente e por si mesmo. Logo, para a verdade da conclusão deduzida, não se requer que se suponha como verdade absoluta que uma parte do que se move a si mesmo esteja em repouso, contudo é necessário que esta condicional seja verdadeira, ou seja, se a parte estivesse em repouso, estaria também o todo. Coisa que pode na realidade ser verdadeira, embora seu antecedente seja impossível. Tal qual o é a seguinte condicional: "se o homem é asno, é irracional".

A segunda prova de Aristóteles é por inducção: Tudo o que se move accidentalmente não se move a si mesmo. Pois se move ao mover-se outro. Igualmente tampouco se move a si mesmo o que é movido por violência; coisa evidente. Como tampouco o que se move por seu movimento natural, como os animais, os quais, consta, são movidos pela alma. Nem enfim o que se move por um natural impulso, como o pesado e o leve, que são movidos por quem lhes dá o ser e afasta o impedimento. É assim que tudo o que se move, ou se move por si mesmo, ou accidentalmente. Mas se é por si, ou é por violência, ou por natureza; e êste último, ou por um movimento intrínseco, como o animal, ou extrínseco, como o grave ou o leve. Logo, tudo o que se move é movido por outro.

A terceira prova é como segue: Nada está simultaneamente em acto e potência a respeito de uma mesma coisa, mas tudo que se move enquanto se move está em potencia porque o movimento é "acto do existente em potência enquanto tal". Mas tudo que se move como movente está em acto, pois nada obra senão enquanto está em acto, logo, nada é, respeito a si mesmo, movimento, motor e movido. E, deste modo, nada se move a si mesmo.

Deve saber-se, contudo, que Platão, ao afirmar que todo motor se move, tomou a palavra **movimento** em sentido mais universal que Aristóteles. Porque Aristóteles propriamente toma o movimento enquanto é o acto do existente em potência como tal, qual é exclusivamente o das coisas divisiveis e dos corpos, como se prova no VI da Física. Enquanto que, segundo Platão, o que se move a si mesmo não é corpo, pois tomava o movimento em sentido de operação, assim como entender e opinar são um certo mover-se; expressão igual à que Aristóteles aponta no III do *De anima*. Em atenção a isto dizia Platão que o primeiro motor se move a si mesmo, enquanto se entende, se quer, ou ama. O qual em certo sentido está em conformidade com as razões de Aristóteles; pois não há diferença em chegar a um primeiro motor que se mova, segundo Platão, e a chegar a um primeiro motor absolutamente imóvel, segundo Aristóteles.

Mas há outra proposição, a saber que "nos motores e movidos não é possível proceder indefinidamente", prova com

três razões: a primeira delas é: se há processo infinito nos motores e movidos, é necessário que todos esses infinitos sejam corpos, porque, como se provou no VI da Física, tudo que se move é divísvel e corpo. Pois bem, todo corpo que se move, ao mover-se, ao mesmo tempo que move, é movido. Logo, todos esses infinitos se movem simultaneamente quando um deles se move. Mas este **um**, como é finito, move-se com tempo finito, logo todo aquêles infinitos se movem com tempo finito. Mas isto é impossível. Logo é impossível, também, que nos motores e movidos se dêem processos infinitos.

Ademais, que seja impossivel que os citados infinitos se movam com tempo finito prova dêste modo: o que move o movido deve ser simultâneo: como demonstra valendo-se das particulares classes de movimento. Mas os corpos não podem estar simultaneamente se não é por continuidade ou por contiguidade. Logo, como todos os motores e movidos são corpos, como já se provou, deverão ser como um só móvel por continuidade e contiguidade. E assim um só infinito se move com tempo finito. O que é impossível, como se demonstrou no VI da Física.

A segunda razão para provar o mesmo é: nos motores e movidos subordinados, ou seja, nos quais um é movido pelo outro ordenadamente, deve dar-se necessàriamente o seguinte: que tirado o primeiro motor, ou cessando-se em seu movimento, nenhum dos outros moverá e nem será movido, porque o primeiro é causa do movimento de todos os outros. Mas se esses motores e movidos subordinados se multiplicarem infinitamente, não haveria algum primeiro motor, pois todos seriam como médios para mover. Logo, nenhum deles poderia mover-se, e assim nada se moverá no mundo.

A terceira prova recai sobre o mesmo, embora alterando a ordem, quer dizer, começando pelo superior, e é assim: o que move instrumentalmente não pode mover se não há algo que mova como causa principal. Mas se fôra possível proceder indefinidamente nos motores e movidos, todos eles seriam como insntrumentos para mover, posto que se tornam como motores movidos, e nenhum deles é considerado como motor principal. Logo nada se moverá.

Isto evidencia a prova das duas proposições supostas na primeira via de demonstração mediante a qual prova Aristóteles que o primeiro motor é imóvel.

A segunda via é esta: se todo motor se move esta proposição ou é verdadeira em si, ou é só accidentalmente. Se é accidentalmente, não é necessaria, porque o accidentalmente verdadeiro não é necessário. Logo é contingente que nenhum motor se move. Mas se o motor não se move, é impossível que mova, como diz o adversário. Logo é contingente que nada se mova, porque se nada move, nada se move. Mas Aristóteles considera impossível que nunca haja havido movimento. Logo, o primeiro não foi contingente, porque de uma falsidade contingente não se segue uma falsidade impossível. E assim essa proposição: "tudo o que se move é movido por outro" não foi verdadeira acidentalmente.

Ademais, se duas coisas estão unidas em uma accidentalmente e uma delas pode prescindir da outra, é provavel que a outra possa prescindir também daquela, por exemplo: se o ser branco e músico se encontram em Sócrates, e em Platão só achamos o ser músico, sem a brancura, é provável que em outro indivíduo se encontre a brancura e não seja músico. Logo, se o motor e o movido estão juntos em um sujeito accidentalmente, e o movido está em algo, sem que esteja o que o move, é provável que o motor se encontre sem aquilo que o mova. E não cabe invocar contra isto que um dependa do outro, porque os que são tais não se juntam essencial, mas accidentalmente.

Mas se a proposição citada fosse verdadeira em si, resultariam as mesmas impossibilidades e inconveniências. Porque, ou o motor deveria mover com a mesma espécie de movimento com o que move, ou com outra. Se for a mesma, será necessário que o que altera, se altere e, seguindo o processo, o que sana, sane, e o que ensina, aprenda o que já sabe. Coisa esta impossível, pois é necessário que quem ensina, tenha a ciência, como também o é que quem aprende careça dela; disso se seguiria que um sujeito teria e não teria a mesma coisa, o qual é impossível. Mas se o motor tivesse outra espécie de movimento para mover-se de tal modo a saber, que o que

altera se mova localmente, o motor localmente aumente etc. como os gêneros e espécies de movimento são finitos, não seria possível, em consequência, proceder indefinidamente. E disto resultaria a existência de um primeiro motor não movido por outro. A não ser que diga algum que o retrocesso se acha desta maneira; uma vez terminados todos os gêneros e espécies de movimento, se deva volver ao primeiro de novo. Por exemplo: se o motor se altera localmente, e o que altera, aumenta, de novo o que aumenta se mova localmente. Mas o resultado seria o mesmo que o anterior, ou seja, que o que move com uma espécie determinada de movimento se mova com a mesma, embora não imediata, mas mediatamente.

Logo, em conclusão, é necessário admitir "um primeiro que não é movido por algo exterior".

Mas, como, dado que haja um primeiro motor que não se mova por algo exterior, não se segue que seja totalmente imóvel, por isso Aristóteles vai além, dizendo que isso pode ser de duas maneiras: 1) que tal primeiro motor seja absolutamente imóvel, e, suposto isto, temos o que buscamos, ou seja, que há algum primeiro motor imóvel. 2) que o dito primeiro motor se mova a si mesmo. Isto parece provável, porque o que é por si, é anterior ao que é por outro; por isso, dos movidos, é razoável que o primeiro motor se mova por si mesmo, e não por outro.

E dado isto, segue-se novamente o mesmo, porque não se pode dizer que o que move seu todo seja movido pelo todo, pois disto se seguiriam os inconvenientes já mencionados, ou seja, que um sujeito ensinaria e, simultaneamente, seria ensinado, sucedendo o mesmo com os demais movimentos; ademais, que uma coisa estaria por sua vez em potência e em acto, porque o que move, enquanto tal, está em acto, e o movido, enquanto tal, está em potência. Conclui-se, pois, que uma de suas partes é somente motor e a outra movida. E tal resultado é igual que o anterior, ou seja, que algo é motor imóvel.

Tampouco é possível dizer que se mova uma das partes, movendo uma outra, nem que uma parte se mova a si mesma e mova a outra, nem que o todo mova a parte, nem esta ao todo,

porque se seguiriam os mesmos inconvenientes, quer dizer, que uma coisa simultaneamente se moveria e moveria com a mesma classe de movimento, e que estaria, por sua vez, em potência e em acto, e, ademais, que o todo não seria o que primeiramente se moveria, mas por razão de sua parte. Conclui-se, pois, que das partes de quem se move a si mesmo, uma seja imóvel e motora da outra. Mas como, entre nós, nos que se movem a si mesmos, ou seja, nos animais, a parte motora, quer dizer, a alma, embora em si, é imóvel, move-se, não obstante accidentalmente, demonstra também que a parte do primeiro semovente, ao mover, não se move nem essencial, nem accidentalmente.

Como os animais que são semoventes, que, nós vemos, são corruptíveis, sua parte motora se move accidentalmente, se pois é necessário reduzir os semoventes como corruptíveis a um primeiro motor que seja **sempiterno**, deverá existir portanto um primeiro motor que se mova a si mesmo que não seja movido nem essencial nem accidentalmente.

E que a existência desse primeiro motor **sempiterno** é necessária, manifesta-se em conformidade com o seu parecer. Porque se, como supunha ele, o movimento é **sempiterno**, é necessário que a geração dos semoventes generáveis e corruptíveis seja perpétua. E nenhum desses semoventes pode ser causa de tal perpetuidade, pois não existiu sempre. Nem pode sê-lo tampouco em conjunto, porque nem existem ao mesmo tempo, nem são infinitos. Deduz-se, pois, que é necessário exista um semovente perpétuo, causa da perpetuidade da geração de todos esses semoventes inferiores. E em consequência seu motor nao se moverá nem essencial nem accidentalmente.

Ademais, e entre os semoventes, vemos que alguns começam a mover-se de novo por outro movimento que não provém do mesmo animal, por exemplo: em virtude da comida já digerida, ou por alteração do ar; movimento esse que faz que o semovente se mova accidentalmente. Seguindo-se disto que nenhum semovente cujo motor se move essencialmente se move sempre. Contudo, o primeiro semovente move-se sempre, porque, de não ser assim, não haveria movimento

sempiterno, já que todo movimento é produzido pelo movimento do primeiro semovente. Deduz-se, pois, disto, que o primeiro semovente se move por um motor que não é movido nem essencial, nem accidentalmente.

Em nada contraria este argumento o que os motores dos orbes inferiores produzam movimento sempiterno, embora eles se movam accidentalmente, pois se diz que se movem accidentalmente não em atenção a si mesmos, mas em atenção aos seus próprios móveis, que seguem o movimento do orbe superior.

Mas, como Deus não é parte de nenhum semovente, Aristóteles investiga depois, em sua Metafísica, descontado êste motor que é parte do semovente, outro motor totalmente separado que é Deus. Pois como todo semovente mova-se por apetite, é necessário que o motor que é parte do semovente mova pelo apetite de algo apetecivel. E o apetecível é superior ao próprio motor, porque quem apetece é, em certo sentido, o motor movido, enquanto que o apetecível é motor absolutamente não movido. Logo, deve existir um primeiro motor separado, absolutamente imóvel, que é Deus.

Contudo, ambos processos demonstrativos parecem se apoiar em dois pontos débeis. O primeiro deles é que se parte da suposição da eternidade do movimento, coisa que os católicos creem ser falsa. Mas aí se contesta que a via mais eficaz para demonstrar a existência de Deus é a que parte da suposição da eternidade do mundo, e se aceitamos parece menos claro que Deus existe. Porque se tanto o mundo como o movimento têm começo, é evidente que é necessário supor alguma causa que produza de novo o mundo e o movimento, porque tudo o que começa a ser de novo, há de tomar necessàriamente sua origem de um inovador, pois nada se reduz por si da potência ao acto, ou do não-ser ao ser.

O segundo é que em ditas demonstrações, se supõe que o primeiro movido seja o corpo celeste se move por si mesmo, do que se segue que é animado, coisa que muitos não concedem.

E aí se contesta que, se o primeiro motor não se supõe semovente, é necessário que seja movido imediatamente pelo que é totalmente imóvel. Por isso Aristóteles inclui a disjuntiva nesta conclusão, quer dizer, o que é necessário chegar imediatamente ao primeiro motor imóvel separado ou ao semovente, mediante o qual chega-se novamente ao primeiro motor imóvel separado.

Procede ademais Aristóteles por outra via para demonstrar que, às causas eficientes, não é possível proceder indefinidamente, sendo necessário chegar a uma causa primeira a que chamamos Deus. E tal é esta via: em todas as causas eficientes ordenadas, o primeiro é causa do médio, e o médio do último, já seja um só médio ou sejam vários. E, afastada a causa, desaparece o causado; logo, afastado o primeiro, o médio não poderá ser causa, e se se procedesse indefinidamente nas causas eficientes, nenhuma seria causa primeira, logo desaparecem todas aquelas que são médias. Isto é, contudo, manifestamente falso. Logo deve-se supor que existe a primeira causa eficiente, que é Deus.

Ainda pode-se tirar outra razão das mesmas razões de Aristóteles. No II da Metafísica, demonstra que aquelas coisas que são verdadeiras em grau sumo, tenha por sua vez um ser em grau sumo. Mas no IV da mesma obra, prova que existe algo verdadeiro em grau sumo, pelo facto de que, se vemos que entre duas coisas falsas, uma o é mais que a outra, será necessário que uma delas seja mais verdadeira que a outra, segundo a sua aproximação ao que é essencialmente em sumo grau verdadeiro. Do que se deduz, em última instância, que existe algo que é ser em sumo grau, que chamamos Deus.

Para provar aduz-se, também, outra razão de Damasceno, tomada do governo das coisas, que também nota o comentarista no II da Física. E é: é impossível que coisas contrárias e dissonantes convenham sempre, ou no mais das vezes, numa ordem, se alguém não as governa, fazendo-as tender, a todas e a cada uma, a um fim determinado. Se pois vemos que no mundo as coisas da natureza mais diversa convenham em uma ordem, não casualmente, rara vez, se não sempre ou quase sempre, deve existir alguém com cuja

providência é o mundo governado. E a este tal chamamos Deus.

Essas são as provas apresentadas por São Tomás na *Summa Contra Gentiles* em favor da existência de Deus.

CAPÍTULO 15

PROVAS DE SÃO BOAVENTURA SOBRE A EXISTÊNCIA DE DEUS

Aduzindo provas em favor da existência de Deus, São Boaventura, em seu livro «*De misterio trinitatis*» (*Sobre o Mistério da Trindade*), escreve, na questão primeira, sobre se a existência de Deus é uma verdade indubitável, a seguinte conclusão:

Não é possível duvidar que Deus existe, se se entende por duvidável uma verdade da qual falta razão da evidência. Quer em si mesmo, quer em relação a um termo médio probativo. Quer em relação a um entendimento apreensivo. Pode, contudo, duvidar-se por parte do cognoscente, a saber: por deficiência nos actos de aprender, de julgar, ou de concluir. E êle responde: Para a inteligência do que foi dito, deve-se notar que indubitável se diz por privação do dubitável, e o dubitável se diz de duas maneiras: ou por discurso da razão, ou por defeito. Segundo o primeiro modo, se diz algo por parte do cognoscível e do cognoscente; segundo o segundo modo, apenas por parte do cognoscente. No primeiro sentido, diz-se dubitável alguma verdade porque lhe falta razão da evidência, quer em si, quer em comparação ao termo médio probativo, quer na comparação ao entendimento apreensivo. Mas nenhuma destas maneiras falta certeza à verdade que enuncia que Deus existe.

Com efeito, é certa para o que a compreende, porque seu conhecimento nasce com a inteligência racional, porquanto leva em si razão de imagem, em cuja virtude tem em si mesma incerto um natural apetite, conhecimento e memória daquele a cuja imagem foi feito, para o que naturalmente tende, para poder nele alcançar a bem-aventurança.

É ainda mais certa em comparação com a razão demonstrativa. Pois todas as criaturas consideradas, quer em suas propriedades perfectivas, quer nas defectivas, com muito fortes e elevadas vozes proclamam que Deus existe, do qual necessitam devido à sua deficiência, e do qual recebem o complemento. De onde, à proporção de sua maior ou menor perfeição, umas com grandes, outras com maiores e outras com máximas vozes clamam que Deus existe.

É ainda aquela verdade certíssima em si mesma, porque é a verdade primeira e imediatíssima, na qual não só a noção do predicado vai incluída na do sujeito, mas tambem é inteiramente o mesmo ser que se predica e o sujeito de quem se predica. De onde se segue que assim como a união de termos que em sumo grau se diferenciam repugna ao nosso entendimento (porque nenhum entendimento pode pensar que uma coisa possa ao mesmo tempo ser e não ser), assim a separação de termos que são totalmente idênticos e indivisos repugna também totalmente ao mesmo, e pelo facto de ser impossível a respeito de uma mesma coisa *ser* e *não ser*, do mesmo modo, por sua vez, ser em grau sumo e não ser em modo primeiro, é evidentissimamente falso; assim que o primeiro e sumo do seres *seja* é evidentíssimamente verdadeiro. Portanto se se toma "indubitável" no sentido do que se afasta toda a duvida nascida de discurso racional, a existência de Deus é uma verdade indubitável, porque bem entre o entendimento dentro de si mesmo, bem saia fora de si, ou contemple sobre si, racionalmente discorre, certamente, sem dúvida alguma, conhece que Deus existe.

Mas se se toma **indubitável** na segunda acepção, enquanto afasta a dúvida que nasce por deficiência da razão, assim pode conceder-se que por defeito humano é possível que ponha alguém em dúvida a existência de Deus devido às três deficiências do entendimento que conhece, deficiências que se prendem, quer ao acto da apreensão, quer ao acto da comparação, quer ao acto da resolução. No acto da apreensão pode surgir a dúvida quando nao se toma em sentido recto e pleno o significado do nome de Deus, mas só em alguns de seus elementos, como os gentios pensavam que era Deus tudo

quanto era superior ao homem, e podia prever algum sucesso futuro, pelo que julgavam que os ídolos eram deuses, e como a tais os adoravam, porque davam algumas respostas acertadas sobre o futuro. No acto da comparação, pode introduzir-se a dúvida quando a comparação é parcial, assim, quando vê o néscio que a justiça não deixa cair seu peso sobre o ímpio, infere disto que não há regime no mundo, e por isso que não há nele um reitor primeiro e sumo, que é Deus excelso e glorioso. Igualmente, por algum defeito no acto da resolução, sobrevém a dúvida quando o entendimento carnal não acerta em resolver senão até as coisas evidentes aos sentidos, como são as corporais, por cuja razão pensaram alguns que êste Sol visivel, príncipe entre as coisas corporais é Deus, porque não souberam levar a resolução ate a substância incorpórea e até aos princípios primeiros da realidade.

E desta sorte, sobre a proposição "Deus existe", pode recair a dúvida por defeito do entendimento ao apreender, ou ao comparar, ou ao resolver; nesse sentido pode pensar algum entendimento que Deus não existe, porque não toma suficiente e integralmente o significado dêste nome **Deus**, mas aquele entendimento que concebe em sua plenitude o significado do nome de Deus, pensando que Deus é aquilo em cuja comparação nada pode pensar-se melhor, nem tão só não duvida, mas de maneira alguma pode pensar que Deus não exista. Há de conceder-se, por conseguinte, os argumentos que provam esta conclusão.

A seguir, passa São Boaventura a responder às objecções que são assinaladas por ele em número de quatorze, que são as principais objecções que se apresentam contra a idéia da existência de Deus. Ele responde às seguintes objecções que estão implícitas na sua resposta, porque a própria resposta de São Boaventura já nos mostra quais são as razões dos objectores. Ao que em primeiro lugar se objecta, pela parte contrária, tomado do Salmo e do Damasceno, é patente à resposta, porque procede da dúvida originada por defeito da razão, qual é a do entendimento insensato que, obscurecido por suas próprias trevas, não é capaz de resolver suficientemente, nem comparar rectamente, nem apreender integralmente o

significado da palavra **Deus**, pois este mesmo entendimento dispõe em si de luz suficiente por sua própria constituição mediante a qual poderia libertar-se desta dúvida e sair da insensatez, de onde se segue que nesta consideração defeituosa do insensato, o entendimento falha mais por vontade que por força, não por causa de alguma deficiencia por parte do conhecido, mas por causa de sua propria deficiência. Portanto, é patente a resposta que se objecta tomado do ídolo, pois pensa o gentio que Deus é o ídolo, porque seu conhecimento em Deus é defeituoso, já que não o concebe como sumo e ótimo, mas como algo capaz de obrar com que o homem não alcança, de onde se origina nele o erro do engano e a vacilação da dúvida em que ele mesmo se precipita por sua propria obstinação até fazer-se totalmente inexcusável. Mas não se encontra de todo privado do conhecimento de Deus, porque, embora queira em sua perversidade render culto ao ídolo, contudo conserva um instinto natural que lhe inclina a dar culto a Deus, contra o que luta ao precipitar-se voluntàriamente no erro. O que temos observado através dos tempos em todos os ateístas é que eles não têm uma noção clara da idéia de Deus. Todo o ateísmo tem nos aparecido como produto de uma má compreensão do que realmente seja Deus, o que se pode e se deve realmente conceituar como Deus. E não as concepções inferiores, cheias de defeitos, porque, se não atribuirmos a Deus atributos de caráter absoluto e infinito, todo atributo de caráter finito de semelhança conosco será, naturalmente, uma **contradicio in adjecto**.

Vejamos agora a sua resposta à **quarta** objecção:

「Ao que se objecta, e o que é possivel significar é possível é possível também pensar, deve-se dizer que uma coisa pode pensar-se de duas maneiras: com simples pensamento, ou com pensamento acompanhado de consentimento.

Com simples pensamento, tanto pode ser pensado o falso como o verdadeiro, o evidentemente falso como o evidentemente verdadeiro; com o pensamento acompanhado de consentimento, não se pensa senão o verdadeiro ou o

verossímil. O primeiro pensamento pode estender-se até onde pode estender-se a palavra, mas o segundo pensamento não se estende a tanto. E desta forma de pensamento falam Santo Anselmo e Santo Agostinho. E desse mesmo pensamento se diz que não é possível pensar que Deus não existe.

Quinta: Ao que se objecta contra a razão de Santo Agostinho, que uma proposição contraditória não conduz à sua própria contraditória, deve-se dizer que é verdadeira tomada enquanto contraditória, mas se deve entender que toda proposição afirmativa encerra duas afirmações: uma, pela qual afirma o predicado do sujeito; outra, pelo qual afirma que é verdadeira. Pela primeira se diferencia da proposição negativa, que nega o predicado do sujeito; mas pela segunda coincide com ela, porque tanto uma proposição afirmativa, como uma negativa, afirmam que são verdadeiras. Enquanto ao primeiro, há contradição mas não enquanto ao segundo. Mas quando se diz "não há verdade alguma", esta proposição, enquanto nega um predicado de um sujeito, não conduz à sua oposta, que é "há alguma verdade". Mas enquanto afirma que é verdadeira, testemunha que há alguma verdade, o que não é de admirar, porque assim como o mal pressupõe o bem, do mesmo modo o falso conduz à verdade. Portanto este erro que afirma não haver verdade alguma, pois pela remoção do predicado do sujeito destrói toda a verdade, e pela afirmação que assegura ser verdade, põe que há alguma verdade, inclui ambas partes da contradição, pelo qual de ambas partes pode inferir-se até que é falso e inteligível para a apreensão intelectual. Isto é o que quer dizer Santo Agostinho.」

O que se conclui é o seguinte: se alguém afirma "não há verdade", faz uma mera afirmação; mas se ele afirma que é verdadeiro que não há verdade, ele já está automàticamente afirmando a verdade. De maneira que é isto que quer mostrar São Boaventura.

「**Sexto**: Ao que se objecta contra o argumento de Santo Anselmo sobre a ilha, em cuja comparação nenhuma melhor ou maior pode pensar-se, deve-se dizer que não há semelhança, porque ao dizer um ser em cuja comparação nada

maior pode pensar-se, nenhuma repugnância se dá aqui entre o sujeito e o predicado. Podendo, por conseguinte, pensar-se racionalmente. Mas ao dizer **ilha** em cuja comparação nenhuma outra melhor pode pensar-se, há repugnância entre o sujeito e o predicado; a ilha indica um ser defectivo, e o predicado é próprio do ser perfectíssimo, por conseguinte há oposição in adjecto. Irracionalmente se pensa e o entendimento se contradiz a si próprio ao pensá-lo. Não é, portanto, de admirar, se não é possível inferir que o que se pensa exista exteriormente na realidade, mas ocorre o contrário no Ser ou em Deus, a quem tal atribuição não repugna.」

O argumento de Santo Anselmo para provar a existência de Deus, chamado argumento ontológico, ou **a simultaneo**, diz que nos somos capaz de pensar num ser que é o maior de todos os seres; ora, um ser que é o maior de todos os seres é Deus. Logo, nós podemos pensar em Deus como sendo o ser maior de todos os seres. Mas se êste ser, que é o maior de todos os seres, não existisse, nós ainda poderíamos pensar num ser que existisse, o qual seria automaticamente maior que o primeiro; logo, Deus tem que existir, porque necessàriamente pode-se pensar num ser que seja o maior de todos e existente. Este argumento foi considerado frágil por quase todos os filósofos da Igreja, e, ao combatê-lo, Gaunilon afirmou que se nós imaginássemos, por exemplo, a existência das ilhas bem-aventuradas, nem por isso provamos que elas existam. Mas diz São Boaventura, aqui, que não tem paridade o argumento de Gaunilon com o argumento de Santo Anselmo. Porque, em Deus, afirmar-se a sua infinitude e a sua existência, esses predicados são perfeitamente coadunados com o sujeito (que seria, no caso, lógico), aqui, Deus. Quer dizer, coadunam-se perfeitamente com o conceito de Deus; e mais, não se poderia imaginar um Deus que não fosse por sua vez existente, que não fosse o maior de todos os seres e existente, porque seria uma idéia imperfeita de Deus, mas já não é o caso das ilhas bem-aventuradas. Porque estas, se nós imaginarmos que elas são perfeitíssimas, haveria uma contradição entre o predicado e o sujeito; porque sendo as ilhas por natureza uma coisa finita e deficiente, elas não poderiam ser perfectíssimas, porque esta perfectibilidade absoluta estaria em plena oposição à deficiência

do próprio ser do sujeito, portanto o argumento de Gaunilon não procede contra o de Santo Anselmo. Entretanto, se o argumento de Santo Anselmo é válido ou não, é tema que se discute na Teologia. Nós, nesta obra, não tomamos em consideração por motivo das longas controvérsias que ele teria naturalmente que provocar, e que prolongaria a obra e a afastaria da finalidade que ela tem.

⌈ **Sete:** Ao que se inquere: "porque se afirma que não é possível pensar que Deus não exista?", é patente a resposta: não viu que não se possa pensar o que nominalmente se expressa, ou seja, a significação da proposição "Deus não existe", mas que esta proposição é tão evidente em si mesma e tão certa para quem a conhece, que se quisesse retamente considerá-lo, não haverá coisa alguma que possa afastá-lo desta verdade, pois é uma verdade evidentíssima e presentíssima, que em nenhum lugar falta em nenhum tempo em nenhuma coisa e em nenhum pensamento. Não sendo, deste modo, o resto das verdades criadas.

Oitavo: Ao que se objecta, que nada afirmamos com maior certeza que o que admitimos pela fé, deve-se dizer que é verdade com referência à certeza de adesão, mas não à certeza da inteligência, como é claro para qualquer que o considere.

Nono: Ao que se objecta que é uma verdade oculta e portanto em máximo grau duvidosa, deve-se dizer que embora Deus seja simples e uniforme em si mesmo, contudo em certo sentido se **oculta**, e em certo sentido se **manifesta**, como insinua o Apóstolo no capítulo primeiro aos romanos: *Eles conheceram claramente o que se pode conhecer de Deus*. Para alguns é clara a trindade das apropriações, mas não a trindade das pessoas; para outros é patente a unidade de essência, mas não a trindade das apropriações; a outros, diz, é evidente a trindade de Deus, e não a unidade de essência. O que primeiramente se revela de Deus é seu próprio Ser, e neste aspecto não se oculta. Antes, ao contrário, se manifesta. Não sendo portanto duvidoso mas indubitável.

Décimo: Ao que se objecta que a alma duvida do que lhe é inferior ou igual, deve-se dizer que não vale, porque embora o ser de Deus seja superior ao da alma, segundo a natureza, é contudo interior à alma enquanto conhecido e exterior enquanto representado e persuadido com a persuasão que toda criatura se forma, enquanto que esta verdade se acha incluída em toda outra verdade.

Onze: Ao que se objecta que são idênticos o ser de Deus e sua justiça, deve-se dizer que não há consequência, porque, embora sejam idênticos tomados em si por si mesmos, não são, nem na idéia, pela que são apreendidos, nem no efeito, pelo que são representados. Sendo portanto possível que um seja evidente e não o outro.

Doze: Ao que se objecta que é vão esforçar-se em provar o que ninguém põe em dúvida, deve-se dizer, como já é patente, esta verdade não necessita de prova, por defeito de evidência intrínseca, mas por falta de consideração por nossa parte. Semelhantes raciocínios, pois, melhor são exercícios intelectuais do que razões que engendrem evidência e manifestem a verdade provada.

Treze: Ao que se objecta que ninguém conhece os princípios se nao conhece seus têrmos, deve-se dizer que é verdade, mas o sentido de alguns têrmos é oculto, e o de outros manifesto. Ademais, da significação de um têrmo, podem ter-se três classes de consentimento: **pleno**, **mais pleno** e **pleníssimo**. Segundo isto, deve-se entender que se pode saber que Deus existe: 1) perfeita e plenamente, de um modo compreensivo, e desta sorte não o conhece senão o próprio Deus; 2) ou com clareza e perspicuidade, e desta sorte o conhecem os bem-aventurados; 3) ou parcialmente e entre enigmas, e deste modo se conhece que Deus é o primeiro e sumo princípio de todas as coisas mundanas, o qual de si a todos pode ser manifesto. Porque, sabendo cada um que não existiu sempre, sabe que teve princípio, e pelo mesmo que também o tiveram os outros, e pois este conhecimento a todos se oferece e por ele se conhece que Deus existe; é indubitável

para todos enquanto dele dependem.

Quatorze: Ao que se objecta que crer o que não é possível pôr em duvida não é meritório, pode-se dizer que crer que Deus existe de si não é meritório, mas porque se subentende que ademais de que existe é trino e outros artigos da fé, e sobre esses se fundam, por esta razão destes pode fazer-se meritório o que, se em si só é crido, não é suficiente para merecer. O apóstolo fala disto, que Deus existe enquanto que é fundamento das outras verdades da fé, e este fundamento foi inserto no homem pela natureza, para que, se o entendimento humano, por suas proprias forças, não chegasse a conhecer sobre Deus, não pudesse excusar-se por ignorancia. Isto é o que diz o mestre Hugo: "Por isso Deus, desde o principio da natureza, não quis ser a consciencia humana, nem totalmente manifesto, nem totalmente oculto, para que, se fosse totalmente manifesto, não tivesse mérito a fé, ou lugar a infidelidade, pois a infidelidade se convenceria pela evidência, e a fé não se exercitaria sobre o oculto. Mas se fôra totalmente oculto, a fé não seria ajudada pela ciência, e a infidelidade se excusaria pela ignorância. Portanto, conveio que Deus se apresentasse oculto, e ademais em algo manifesto e conhecido se ocultasse, para não manifestar-se totalmente para que houvesse algo conhecido que nutrisse a inteligência dos homens, e ademais algo oculto que a estimulasse.⌋

Com estas sublimes palavras de Hugues de Saint-Victor, termina São Boaventura suas provas da existência de Deus.

Naturalmente, é mister compreender que estas provas são apenas uma passagem das suas obras, onde ele defende a existência de Deus, porque há outros trabalhos mais prolongados. Mas estão esparsos nos seus livros, mas que em síntese referem-se a esses pontos principais.

Aqui se verifica uma tomada de posição muito importante: o cristianismo, como religião, permanece dentro de um claro-escuro; isto é, entre trevas e luz. O homem não permanece apenas nas trevas, nem está na plenitude da luz. Porque se ele estivesse na plenitude das trevas, o homem estaria na completa ignorância, e se ele estivesse na plenitude da luz ele

estaria na plena bem-aventurança. O homem, no estágio em que está, permanece entre luz e trevas. Há necessidade das trevas para que a sua fé possa lhe oferecer um risco. Porque, do contrário, que valor teria a fé, se ele fosse possuidor absolutamente da verdade com absoluta certeza? O valor da fé está precisamente no perigo de que a sua evidência possa não ser real, mas por outro lado, também, como mostra muito bem Hugo, se ele não tivesse a seu favor algo que lhe auxiliasse, a sua ciência, ele poderia excusar a sua infidelidade, isto é a sua falta de fé, pela ignorância. Portanto, convém, por isso, que Deus se apresente para o homem entre luz e trevas. Por isso os templos cristãos são iluminados, mas também em penumbra. Não se pode conceber um templo cristão que estivesse plenamente iluminado, totalmente iluminado, salvo quando se quer expressar nas epifanias o Senhor. Fora disso, não é possível iluminar totalmente o templo, porque na verdade o cristão permanece entre trevas e luz. A posição portanto de São Boaventura é a seguinte: as provas da existência de Deus não darão para nós a absoluta certeza da sua existência, mas darão apenas uma certeza intelectual, suficiente para que saibamos que não estamos seguindo um caminho errado.

Cremos ter reunido nesta obra até aqui as razões dos principais autores da Igreja em defesa da existência de Deus. Estamos agora aptos a entrar no nosso discurso final, no qual responderemos às diversas objecções que ainda não foram respondidas. E, também, daremos apoio nosso a certas provas para robustecê-las. E neste discurso sempre procuraremos ser intelectualmente o mais honestos possível para que o leitor possa perfeitamente guiar-se entre as idéias de modo a que ele por si mesmo escolha entre as trevas e a luz.

CAPÍTULO 16

DISCURSO FINAL

Em primeiro lugar, para provar a inexistência de alguma coisa restam-nos dois caminhos apodíticos:

1) Primeiro, demonstrar a incompatibilidade formal entre a essência do ser e a existência, ou seja, que a existência incorresse numa contradição formal intrínseca;

2) E, tratando-se de sêres finitos, corpóreos, determinados, provar a sua inexistência terá também que obedecer ao mesmo critério, ou provar-se a não presença dos mesmos, onde e quando os mesmos deveriam estar.

Como o que a humanidade superior entendeu em todos os seus ciclos culturais elevados por **Deus** não é um ser corpóreo, não lhe cabe, para provar a sua inexistencia, o segundo processo, mas apenas o primero.

Em primeiro lugar, para provar a inexistência absoluta de Deus, para que sobre tal figura não pudesse pairar a menor duvida quanto à sua existência, seria mister provar-se que há completa contradição formal intrínseca na alegação da mesma.

Não se poderia de modo algum admitir ao Ser Supremo a característica de ser um ser meramente possível, dizer-se "Deus não inclui contradição formal intrínseca ao admitir-se a sua existência, consequentemente pode-se concluir que ele é um ser possível". Porque a possibilidade de Deus, sendo um ser absoluto e perfeitíssimo, não é a mesma possibilidade de um ser finito qualquer. Se é possível a existência do ser **A**, do ser **B**, do ser **C**, finitos, deficientes, limitados, para admitir-se a possibilidade de um ser infinito e absoluto, esta possibilidade

teria de estar contida, não só em razões lógicas como dentro da própria ordem do ser, porque senão seria uma **mera possibilidade lógica** e não uma **possibilidade real**.

Ora, se é uma possibilidade real, esta possibilidade, sendo um ser infinito, um ser perfeitíssimo, um ser actualíssimo, ele só poderia estar na plenitude da sua actualidade e da sua existência. Não podia, portanto, ser um ser **capaz** de surgir, de vir-a-ser, de nascer, porque todos esses conceitos são contraditórios ao conceito da sua perfeição.

Portanto, se a idéia de Deus é uma idéia que não inclui absolutamente nenhuma contradição, se a possibilidade de Deus é também uma possibilidade real, não só meramente ideal, se poderia haver um ser realmente nessas condições infinitas, então a sua existência decorreria inevitavelmente daí, por estas razões que nós apontamos, porque não se trata de um mero ser **contingente**, mas de um ser absolutamente **necessário**. A possibilidade real de um ser absolutamente necessário implica a sua existência. Em suma, por outros caminhos e por outras palavras, este seria o verdadeiro argumento de Santo Anselmo, ou, pelo menos, no que nós poderiamos traduzí-lo e reduzí-lo da maneira mais singela que é possível.

Santo Anselmo não apresentou o seu argumento fundando-se num ser que seria o maior de todos que pode ser pensado como um mero ser contingente, mas como um ser perfectíssimo. Ora, dado e considerado que todo o pensamento nosso que tenha a máxima firmeza, que esteja perfeitamente adequado e que não contenha contradição formal intrínseca corresponde a uma realidade, então o *majus* tinha de ser uma realidade, porque se ele não existisse não seria o *majus*, seria um outro que, existindo, seria mais perfeito do que aquele, e êste então seria Deus.

Agora, naturalmente que aqui encontramo-nos em face de um tema de filosofia dos mais controvertidos e mais complexos, porque é normal que se pense que nem tudo quanto nós somos capazes de construir lògicamente dentro da máxima adequação corresponda a uma realidade fora da nossa mente, porque somos capazes de criar entes de razão sem qualquer

fundamento real, como o são os entes ficcionais. Então, neste caso, no argumento de Santo Anselmo, poderia estar incluído o ser que ele imagina entre os seres ficcionais.

Ora, o que é um ser ficcional? Um ser ficcional é aquele que só tem realidade na mente, mas exige-se, mais, que ele não tenha possibilidade de existencializar-se, cuja existencialização incorresse numa contradição formal intrínseca. Então, se esta ficção encontra ainda alguma realidade **fora**, não é um ser ficcional completamente ficcional.

Vejamos dois exemplos: o círculo-quadrado é uma ficção sem a mínima representação, sem a mínima realidade, nem sequer mental, porque nem mentalmente podemos representar o círculo que é simultaneamente quadrado. Mas a montanha de ouro, que também é um ser ficcional, nós podemos representá-la com uma imagem, porque podemos unir a montanha com o ouro e ter, na imaginação, uma imagem do que seja a montanha de ouro. Neste caso, a montanha de ouro, que tem mais realidade na nossa mente, também tem mais possibilidades reais de existir, porque poderia-se reunir todo o ouro que existe no mundo e com ele fazer-se uma montanha. E a montanha de ouro não seria uma impossibilidade. Mas o quadrado-redondo, êste é uma impossibilidade absoluta.

Ora, nós já estamos vendo aqui que, ante dois tipos de seres ficcionais, um é absolutamente impossível, e o outro é apenas relativamente impossível, porque em determinadas condições poderia ser atualizado. O exemplo do centauro também nos levaria a essa concepção. O centauro é relativamente impossivel, mas é composto de duas realidades cuja combinação é impossível dadas as condições em que existe a parte antropológica e a parte zoológica da vida neste planeta, mas não é uma impossibilidade de modo absoluto como o é a do círculo-quadrado.

Ora, se nós considerássemos a idéia de Deus, nós teríamos que perguntar primeiramente o seguinte: esta idéia é uma ficção da característica do círculo-quadrado? Se é, ela deve conter contradição formal intrinseca; porque se eu digo círculo, nao digo quadrado, e se digo quadrado, não digo círculo. E,

portanto, ao dizer círculo-quadrado, eu não digo nem círculo, nem quadrado, consequentemente não digo **nada**. Mas a idéia de Deus não tem nenhum conceito que seja **insociável** um com o outro, quer dizer, nao há conceitos repugnantes. As notas são perfeitamente adequadas umas as outras. O conceito de Deus é um conceito que encerra lògicamente todas as suas adequações possiveis, e perfeitíssimas tambem.

Agora resta saber o seguinte: qual a correspondência com a realidade?

Ora, na realidade para que nós afirmássemos que seria impossivel na realidade, fora da nossa mente, dar-se um Ser infinito (infinito no sentido de ser um ser em plenitude de seu ser, em sua plena actualidade, em sua plena perfeição, um ser que contivesse todos os poderes que os outros seres que dêle decorrem têm), então se esta possibilidade real se dá, não há repugnância entre os têrmos; porque ninguém provou, nem pode provar, que haja repugnância entre os têrmos, que haja insociabilidade entre os têrmos, consequentemente tem de concluir-se que: na realidade era possível que se desse realmente este ser perfectíssimo. Ora, se este ser perfectíssimo na realidade é possível, ele teria que estar fundado não só na nossa mente, isto é, nas nossas possibilidades mentais, mas também nas possibilidades reais, isto é nas possibilidades das coisas. E neste caso, pelas suas condições, pela sua **absolutuidade**, pela sua perfeição absoluta, ele não poderia ser um ser que viesse a nascer, que viesse a surgir, porque então ele seria um ser contingente, limitado, finito, o que repugnaria à sua conceituação de infinitude e de perfeição. Então neste caso, este ser tem de ser um ser imediatamente, actualmente existente.

Assim, reduzimos nas palavras mais simples possíveis, sem ofender o verdadeiro sentido, o argumento de Santo Anselmo, que não foi dado neste livro, porque a sua exposição é um pouco difícil, feita num estilo de uma época em que não se escrevia procurando pròpriamente a clareza, e que deu lugar a tantas objecções no decorrer do processo filosófico, mas que nós estamos mostrando em que fundamentos e em que bases ele procedeu para apresentar o seu argumento. Se nós não queremos transformar, por hora, êsse argumento na defesa da

concepção teísta, queremos pelo menos colocá-lo em face da posição ateísta. Porque, se o ateu nega peremptoriamente a existência de Deus, ele tem de provar primeiramente a impossibilidade absoluta da realidade desse ser. E ele teria de partir provando a repugnância entre os conceitos e os atributos que lhe são devidos, mostrando a sua insociabilidade não só lógica mas ontológica e também ôntica, provando que na onticidade, na realidade, seria impossível a existência de um ser perfectíssimo. Ora, nenhum mas nenhum ateísta fez esta prova até agora. As suas provas são apenas accidentais, são apenas incidentais, são provas de caráter moral, são provas fundadas em evidências meramente subjectivas ou em modos de sentir meramente subjectivos, sem que nenhuma delas se possa considerar como filosòficamente bem fundada, e muito menos apoditicamente sustentada. Toda argumentação ateísta foi uma argumentaçao falha neste ponto, o que nós vamos demonstrar a seguir.

Podemos agora partir da consideração de alguns aspectos importantes.

Em primeiro lugar, é para nós de uma apoditicidade indiscutível que **alguma coisa há**. Porque mesmo ao pormos sobre a mesa a possibilidade de haver ou não haver alguma coisa, nós já estamos provando que alguma coisa há. *Quod libet est* ou *aliquid est* é uma verdade insofismável, absoluta para todos nós, e também um ponto de partida para nossa Filosofia Concreta. E sobre isso não pode haver a menor dúvida, porque o contrário, o que contradiria "alguma coisa há" seria "absolutamente nada há", ou seja, teríamos que postular a ausência total e absoluta de qualquer positividade. A própria postulação já negaria a si mesma, estaria em contradição formal intrínseca com si mesma, porque exigiria alguma coisa, o haver de alguma coisa, para poder postular que nenhuma coisa há. Consequentemente, se alguma coisa há, esse alguma coisa que há só pode ser ou em **acto** ou em **mera possibilidade**. Não é possivel que tudo quanto haja seja em mera possibilidade, porque o possivel, não sendo em acto, só pode ser possível fundado em outro. Este outro, se também não fosse em acto, nós chegaríamos à conclusão final que tudo seria possível, e

nada haveria ainda em acto, o que seria absurdo, porque não daria fundamento a essa possibilidade. Portanto, podemos também afirmar, que, além de **alguma coisa há**, que **alguma coisa existe**. E temos que afirmar que sempre alguma coisa existiu, pela mesma razão, porque seria impossível que houvesse um momento antecedente a tudo quanto existe, um estado de mera possibilidade, porque essa mera possibilidade, essa absoluta possibilidade, sem nenhum fundamento real em algo em acto, ela seria o mesmo que o nada. Nestas condições, sempre existiu alguma coisa.

Agora, como naturalmente o que existe hoje não poderia provir do nada absoluto, teria que provir de alguma coisa que **há**, existindo em plenitude de ser, podemos também afirmar que sempre houve alguma coisa em plenitude de ser e existindo. Então temos que afirmar que, no início, desde o princípio, deve ter havido alguma coisa, havendo em plenitude de ser, isto é, existindo. E como não podemos admitir que o mais provenha do menos, porque então o excesso teria provindo do nada, temos que afirmar que este primeiro, este antecedente de onde provém os outros, tem necessàriamente de ser não só um ser em acto, em plenitude absoluta de ser, mas com toda a potência de ser que é possivel, ou seja, onipotente.

Não há pensamento humano possível em oposição a êste, porque todo outro pensamento que se opuser a êste estará prenho de contradições e de absurdidades. Ora, consequentemente temos que admitir que há, desde todo o sempre, um Ser absolutamente perfeito (na perfectibilidade de ser, naturalmente, porque uma perfectibilidade de não-ser não é perfectibilidade), na plenitude de ser, em plena actualidade, e que possui toda a potência possível de todos os seres que possam sobrevir.

Ora, o conceito de **Deus** é este. A isto os homens chamaram nas suas religiões **Deus**, e os filósofos chamaram de **Ser Supremo**. Êste Ser Supremo e Deus identificam-se, são a mesma coisa. Não há, portanto, pràticamente nenhum ateísmo no mundo, porque negar-se a êste ser primeiro, a omnipotência, a omniperfeição, seria cair na absurdidade de aceitar que haveria a perfectibilização posterior do **mais** partindo do **menos**.

Então o nada passaria a ser criador, o que é o mais absurdo dos pensamentos. Porque afirmaria que, de onde não há, poder-se-ia tirar alguma coisa. Nessas condições, qualquer ateísta que levar o exame do seu ateísmo em profundidade terá que reconhecer a presença desse Ser Supremo. Mas ele poderá dizer "sim, mas esse Ser Supremo para mim é a natureza"; outro dirá "para mim é energia"; outro dirá "para mim é a matéria"; outro dirá "para mim é o ser A, B, C, D...". Os nomes que bem entender, com as naturezas que quiserem me emprestar, mas, no exame dessas naturezas, no exame dessas notas, nós teremos que encontrar uma sociabilidade entre elas que evite as repugnâncias entre os conceitos e invevitàvelmente se chegará ao seguinte: êste ser primeiro será absolutamente em acto, omnipotente, omniperfeito, eterno, existente desde todo o sempre e para todo o sempre, e fonte e origem de todas as coisas, quer dizer, que tudo que tenha positividade, de tudo que se testemunhe, de tudo quanto se afirme. Então terá que se dar a essa energia, a essa matéria, a essa natureza, a esse A, B, C, D, os atributos que as religiões superiores dão ao seu Deus. Consequentemente, se conclui, como já o dissemos: todo o ateísmo no mundo é apenas produto de uma má compreensão da idéia de Deus. Os ateístas genuínos só poderiam ser anti-teístas, isto é, inimigos de Deus, quer dizer, conhecendo e sabendo da sua existência e se pondo em luta contra ele, como criaturas revoltadas, rebeladas em luta contra o seu Deus, mas não ateístas. O agnóstico céptico não poderá argumentar contra o que dissemos porque não há nenhuma procedência nas suas postulações, porque o céptico não poderá dizer que "alguma coisa há" é falso, porque a própria posição e a própria dúvida céptica provará que alguma coisa há. Provado que alguma coisa há, o seu contraditório, que no paralelogramo lógico seria "nenhuma coisa há" é absolutamente falso. O nada absoluto é absolutamente falso, porque alguma coisa há. Então conseqüentemente ele já tem duas verdades a seu favor: que alguma coisa há e que o nada absoluto não há. Aqui não podem prevalecer nem o seu cepticismo, nem o seu agnosticismo, porque ele pode conhecer, ele pode saber, ele pode captar aqui perfeitamente essas duas verdades. E, se alguma coisa há, ele tem que admitir que toda sequência dos outros raciocinios que nós fizemos como inevitaveis, e ele terá finalmente que concluir

que o seu cepticismo ou o seu agnosticismo poderá apenas cingir-se ao conhecimento pleno e absoluto do que seja este ser, mas não que ele não possa captar os seus principais atributos, porque toda experiência humana inclusive a do céptico e a do agnóstico fornecem, implicitamente, virtualmente, todos êstes juizos desde que ele queira extraí-los da sua propria experiência céptica ou agnóstica. Desde que ele tenha uma mente capaz de raciocinar devidamente. Deste modo, nem a posição céptica, nem a posição agnóstica poderia defender o ateísmo. Porque propriamente o ateísta que for um céptico ou agnóstico seria ainda um mau ateísta, porque ele não estaria ainda numa posição verdadeiramente atéia, estaria apenas numa posição de dúvida ou numa declaração de insuficiência, de incapacidade em saber se Deus existe ou não existe, mas não seria ainda uma atitude genuinamente atéia.

Nestas condições, não podendo nem o céptico, nem o agnóstico negar a existência de um ser primeiro, fonte e origem de todas as coisas, o que também não pode ser negado pelos outros (inclusive pelos próprios ateístas), nós vemos que os únicos argumentos que os ateístas têm para combater a idéia de Deus cingem-se a aspectos morais, isto é, a aspectos éticos, à parte dos atributos divinos, que lhes parecem estarem em contradição com os factos. Isto é, por exemplo, como nós vemos alguns afirmar que não se pode atribuir a infinita bondade a Deus em face dos males que surgem no mundo. Outros que dizem não se poder atribuir a infinita justiça a Deus, devido aos actos de injustiça que os homens praticam uns com os outros, como se a liberdade humana não fosse suficiente para explicar esses actos de injustiça, que o homem os faz porque os quer. E assim sucessivamente. Ora, êstes argumentos seriam apenas referentes aos atributos divinos. Então este Ser Supremo não seria propriamente o Deus das religiões, porque a sua providência, a sua justiça, a sua bondade, a sua paternalidade, enfim, todos esses aspectos estariam negados pela sequência de factos que o contradiria, então esse Deus não seria o Deus das religiões, mas apenas o Deus dos filósofos.

Nestas condições se poderia dizer o seguinte: a quase totalidade dos ateístas não são propriamente ateístas no sentido

de negarem a existência de um Ser Primeiro, fonte e origem de todas as coisas, mas apenas em negarem determinados atributos de que as religiões tratam e que consideram fundamentais deste primeiro Ser, que é a fonte e origem de todas as coisas.

De forma que o que nós temos portanto que discutir daqui por diante não é pròpriamente a possibilidade ou impossibilidade da existência de um Ser que é fonte e origem de todas as coisas, porque as provas dadas, não só pelos filósofos que nós citamos e reproduzimos, como estas que nós damos neste discurso final, são suficientes, mas o que se tem que discutir são os **atributos** de Deus, que é o ponto precisamente onde vão encarniçar-se os ateus na defesa da sua posição. Dizer "o Deus que é propriamente o Ser Supremo das religiões, êste não existe", mas isto não quer dizer que eles não admitam a existência de um Ser Supremo. Não, porém, com todos os atributos que as religiões lhe emprestam. Dêste modo, passemos agora a examinar os argumentos que foram apresentados até aqui que são os mais conhecidos e precisamente os únicos que se apresentaram com certo fundamento para combater a idéia da divindade.

CAPÍTULO 17

ANÁLISE DOS ATRIBUTOS DIVINOS

Deus criador

Observando Deus pelo atributo de criador, o argumento fundamental dos ateístas é o seguinte: que a criação é alguma coisa impossível porque ela exigiria que se tirasse alguma coisa do nada, o que é um verdadeiro absurdo, pois *ex nihilo nihil*, dizia Lucrécio, "do nada, nada", consequentemente a criação, implicando um surgimento total de um ser provindo do nada, é absurda.

Mas êste argumento é um argumento fragílimo, por uma razão muito simples: em primeiro lugar, a criação não afirma que se dê primeiramente um nada absoluto, mas sim primeiramente um ser absolutamente na plenitude de seu ser, um ser infinito, um ser plenamente ser.

O que **nega é que seja**, **desde todo o sempre**, e tendo a razão de ser em si mesmo, **ao ser relativo**, ao ser limitado, ao ser contingente, ao ser que começa a ser, e não ao ser que nunca começou a ser, ou seja, a chamada criatura, o ser criado. Porque o ser criado é precisamente aquele ser que nasce, aquele ser que tem um nascimento, tem um inicio, que não é desde todo o sempre, que não tem a razão de ser totalmente em si mesmo, que vai encontrar esta razão de ser em outro que o faça, que o produza, que o realize. Por isso, por ser um ser que nasce, por ser um ser que é nascido, é **natura**, do verbo **nascor**, depoente latino, de **ser nascido**, quer dizer, a coisa que nasceu. A natureza é precisamente composta das coisas nascidas, das coisas que tiveram um nascimento, como corresponde ao termo grego **phye**, de onde vem **física**, que também significa natureza, isto é das coisas nascidas, das coisas que tiveram seu

surgimento.

Ora, deste modo se vê que não há uma antecedência de um nada absoluto, e de uma ausência total e absoluta de ser, mas ao contrário, uma **presença** absoluta de ser, que é o ser criador, e a ausência ainda do ser deficiente, do ser imperfeito, do ser que nasce, o qual só nasce quando nasce, quer dizer, só é criado quando é criado, e aí é **criatura**.

O tema da criação é um tema de uma vastidão extraordinária, e que passa por nós a ser objecto de uma obra especial, mas em todo o caso o que pudemos dizer aqui, para responder a êste argumento, é que êle está mal colocado.

Os ateístas colocam como se o nada fosse capaz de produzir alguma coisa. Não é o nada que é o criador, quem é o criador é o Ser Supremo e infinito, que realiza um acto de infinito poder, que é precisamente de dar criação a um ser finito. Quem pode o mais, pode o menos. Ele que pode tudo, pode o menos.

Agora êste ser **finito**, dizem então aqueles que aceitam Deus como criador, não pode ser uma parte passiva dêle que recebeu uma forma, porque neste caso Deus não seria absolutamente simples, não seria plenitude de Ser; Deus seria então um ser composto de acto e de potência passiva. Seria um Ser que, ao mesmo tempo, teria uma perfeição no seu poder e uma imperfeição das suas possibilidades. Neste caso estaríamos em pleno panteísmo, que não é um ateísmo puro, mas que vai admitir que a criação se dá pela determinação ou pela informação de Deus nas partes passivas de si mesmo, como se Deus fosse um ser composto, o que o tornaria fatalmente limitado em si mesmo e portanto contraditório à sua afirmação de que ele seria um ser perfeitíssimo e absoluto.

A idéia criacionista é a única compatível com essa plenitude de ser que deve ter o Ser primeiro, porque não é possível que o Ser primeiro, que é fonte e origem de todos os seres, não possua em plenitude o ser, porque então se não possui em plenitude o ser, o que lhe resta de ser estaria em outro, e este outro, então, limitaria o primeiro, ou então este

outro seria o mais perfeito, e, neste caso, o primeiro ser não seria primeiro, mas segundo, proveria do outro, como prega o dualismo. Ou então teríamos que cair no dualismo, e cair em todas as absurdidades pròprias do idealismo, como teremos oportunidade de ver mais adiante.

De forma que o argumento da criação prova-se por uma série de razões que são desenvolvidas nessa obra especial, que são as seguintes:

Primeiro argumento: Por ser Deus a única causa sem causa, tudo o mais tem que ser em absoluto causado por Ele. Este é um argumento de São Tomás, como os outros cinco argumentos que vamos dar a seguir e passaremos a comentar. Sim, ele é a única causa sem causa, porque se ele é o primeiro de todo o sempre, não teve um inicio, não foi causado por quem quer quem seja, ele tem que ser em absoluto. Tudo quanto mais que não é ele tem que ser causado por ele.

Segundo argumento: por ser Deus a única causa universal, a causa de todas as outras causas, todas as outras como particulares têm de ser causadas por ele e dependentes dele, sem que ele dependa em absoluto de nenhuma delas. Naturalmente, porque sendo ele o princípio e origem de todas as coisas, ele é consequentemente também a causa de todas as outras causas, as causas particulares, que têm de ser causadas por ele porque não podem ser causadas pelo nada, e têm que ser dependentes dele. E ele não pode depender absolutamente de nenhuma delas, porque então ele não teria a perfectibilidade que se afirmou, o que seria contraditório.

Terceiro: por ser Deus o ser máximo e a plenitude de ser, todas as outras coisas que participam em menor ou maior grau do Ser têm que ter dele, sim, porque do contrario, teriam que receber o ser do nada, o que é absurdo.

Quarto: por ser Deus o único ser absolutamente necessário, todos os outros seres têm de ser contingentes ou potenciais, inclusive aqueles que têm uma necessidade relativa ou causada. Ele tem que ser um ser absolutamente necessário. Por ele ser um Ser absolutamente necessário, **é**; porque do

contrário não se poderia compreender, como já se demonstrou nas provas da existência de Deus, a sequência de apenas existirem seres contingentes, porque a série dos séries contingentes não teria em si a sua própria razão de ser, então há necessidade de um ser absolutamente necessário, ele por ser tal, todos os outro seres hão de ser contingentes e potenciais, de qualquer espécie que sejam.

Quinto: por ser Deus a perfeição absoluta, que contém em si todas as perfeições possíveis, todos os outros seres têm de receber dele todas suas perfeições. Em primeiro lugar, a de ser enquanto tal. Sim, porque se os seres possíveis não recebessem dele as suas perfeições, receberiam do nada, o que seria absurdo. Portanto, só dele é que pode receber todas perfeições, e em primeiro lugar a de ser enquanto tal. Isto é, de ser, de se testemunharem, se positivarem, se afirmarem, de se darem, de haverem. Vê-se deste modo que a afirmação dos ateus que dizem que a criação é absurda e que devia ser excluída do pensamento filosófico não tem qualquer fundamento.

Mas há um outro ponto que é importante demonstrar. Dizem eles: "bem, então, se Deus cria o mundo, ele toma o nada e transforma este nada em alguma coisa". Pròpriamente o nada indica, na idéia criacionista, não uma espécie de disponibilidade aguardando uma informação; **nada** quer dizer **nada da criatura enquanto tal antes da criação.** Assim, o nosso cosmos, antes de ser criado, ele não era como ele o é, como ele o foi, porque entao ele ja estaria criado. O que quer dizer é o seguinte: a criatura, porque tem um início, porque tem um começo, porque começa a ser alguma coisa, ela antes de começar a ser o que ela é, ela é nada do que ela é quando ela começa a ser o que ela é em acto. Então, a criação seria potencial em Deus, seria uma possibilidade, estaria contida no poder divino. Sim, porque um ser absolutamente perfeito tem que ser um ser capaz de criar coisas imperfeitas, porque se nós fôssemos negar esta possibilidade a ele, estaríamos cometendo um verdadeiro absurdo. É que a criação não é absurda de modo algum.

Quanto às discussões em torno da matéria, que há uma grande controvérsia, no volume correspondente à criação nós

trataremos. Mas aqui já demos o que é fundamental e principal para rebater esses ingênuos argumentos dos ateístas.

O atributo da actividade em Deus[1]: Sendo Deus um ser activo, um Deus inactivo, seria um simulacro de Deus. Ora, dizem então os ateístas o seguinte: que fazia Deus antes de ter criado o mundo? Nada. Vivia inactivo, passou uma eternidade numa completa inacção, quando sùbitamente resolveu criar. E ainda mais dizem eles: preguiçoso, no fim de seis dias de trabalho, quis logo voltar a descansar.

Êste argumento é de uma pobreza extraordinária, e ele revela a incompreensão, nos ateístas, entre o que significa a eternidade e o tempo. Para ter-se uma concepção mais ou menos clara do que seja a eternidade e o tempo, que também é matéria que nós vamos passar a examinar no volume da criação (porque o tempo pertence à criação e não a Deus), temos que compreender o que seja a duração, que é um gênero do tempo e da eternidade.

A duração é **a perduração do ser em si mesmo**. Diz-se que um ser dura enquanto ele perdura em si mesmo. A duração de um ser que durasse desde todo o sempre, e para todo o sempre, seria uma duração eterna. A duração de um ser que iniciasse a ser e durasse para todo o sempre *a parte post* (para depois) seria uma duração chamada eviterna, do *aevum*. E a duração que começa a ser e tem um desfecho, ou pode ter um desfecho, e que é a duração das coisas sucessivas, das coisas que sucedem, das coisas que passam de um estado para outro é o que se chama pròpriamente tempo. O tempo é, portanto, a duração das coisas sucessivas, isto é, das coisas que passam, que sucedem, que passam de um estado para outro.

Ora, antes da criação não há tempo, e com a criação, que há o tempo, a eternidade não sofre nenhuma determinação, porque a eternidade é a duração das coisas imutáveis. Das coisas que não sofrem mutações de nenhuma espécie. Neste caso, não haveria um tempo antes e um tempo depois porque o tempo só

[1] Primeiro argumento

começou a ser quando começaram a ser as coisas sucessivas, as coisas mutáveis. Portanto não há um tempo de inatividade. Esta argumentação não tem procedência. Também esse tema passa a ser melhor estudado por nós, depois, reproduzindo páginas de grandes autores no volume correspondente à criação, mas damos aqui a resposta suficiente aos ateístas, porque neste volume queremos tratar destes temas nos seus aspectos mais gerais.

Quanto aos seis dias da criação, eles devem ser considerados, como todos os intérpretes de valor da Bíblia dentro da Igreja Católica, como uma alegoria. Não tem o sentido de seis dias, dos nossos dias; apenas querem indicar os estágios em que a criação foi feita. E esta parte é por nós apresentada na coleção de obras sobre os livros sagrados, nos quais nós comentamos o livro da Gênese, fazemos uma síntese dos mais famosos comentários do livro da Gênese, e os comentários sobre os outros livros sagrados, não só do cristianismo como também das outras grandes religiões. De forma que não se deve conceber assim. O descanso divino tem um sentido puramente metafórico, e essa interpretação é ingênua e não deve ser levada avante, de maneira o argumento não tem sua procedência por este lado.

O **segundo** grande argumento é o da imutabilidade de Deus. E ele cinge-se ao seguinte: se Deus teve um momento em que não foi criador, e um momento em que foi criador, ele sofreu consequentemente uma passagem de um modo de ser para outro modo de ser. Então, ele executou uma volição, um acto de volição, executou um acto de querer, ele conseqüentemente mudou, sofreu uma mutação. Desta forma, Deus não é imutável, e se Deus não é imutável, ele não é perfeito. Se ele criou o mundo, ele seria imperfeito. Portanto, a idéia da criação estaria em contradição com a concepção de Deus.

Êste argumento tão caro aos ateístas não tem fundamento, porque a idéia de mutabilidade implica a de potência, pois é mutável o ser que pode perder alguma das perfeições que ele actualmente possui, ou então que pode adquirir alguma perfeição de que no momento ele carece. Ora,

Deus, como acto puro, e plenitude de ser, ele não perde nada por criar, nem adquire nenhuma perfeição por criar, porque a capacidade de criar é, nele, uma capacidade activa e não passiva. Ele não tem a capacidade de ser criado, mas de criar. De determinar e não de ser determinado. De forma que nele não há nenhuma mutabilidade, nenhuma mutação pelo simples facto de criar. A idéia de mutação implica necessàriamente a idéia de potência. Ora, então, Deus não tendo essa potência passiva, ele é absolutamente imutável. E São Tomás, ao demonstrar esta tese ainda nos oferece os seguintes argumentos: não poderia ser mutável porque ademais o que muda é porque se move, e é mediante o movimento que se consegue alguma coisa, chegando a ter o que antes não tinha. Mas Deus é infinito, e ele encerra em si a plenitude de toda a sua perfeição de maneira que ele não pode adquirir alguma coisa, nem estender-se a coisas a que antes ele não alcançava, porque elas não existiam. A criação é que vai dar surgimento a elas. De forma que não há modo nenhum de poder-se atribuir-lhe qualquer movimento. E uma coisa só pode ser mutável de duas maneiras: ou em virtude de uma capacidade de variação que nela haja, ou em virtude de algum poder que resida em outro. E nenhuma dessas maneiras pode-se aplicar no caso de Deus. Portanto, a idéia da mutabilidade não procede.

Terceiro argumento: o porquê da criação — Este argumento, como nós já mostramos, dizem os ateístas que os crentes não respondem, dizem que nenhuma resposta satisfaz. As respostas ao porquê da criação, elas pertencem ao volume onde nós trataremos da criação, realmente é um mistério, mas o facto de ser um mistério não quer dizer que nós não possamos encontrar razões da criação. Agora, o que nós não podemos dizer, é que este porquê seja uma causa eficiente, uma causa determinante de Deus. Deus não pode ter criado por determinação de um outro, por uma exigência qualquer que limitasse a sua infinitude. De maneira que o porquê é muito nosso; *nós* damos a ideia de porquê à idéia de uma razão, de um motivo, de algo que nos move, ou algo que move um têrmo a realizar alguma coisa. O porquê da criação é o próprio Deus, ele é o porque. Ele criou por quê? Porque é Deus. Agora, outros aspectos serão examinados oportunamente e responderão

cabalmente a esses argumentos.

Quanto ao **argumento que Deus não pode ser causa do mundo**[1], ele decorre na mão dos ateístas de uma completa confusão entre o conceito de causa e o conceito de efeito, e as diferenças entre as diversas espécies de causa. E, regra geral, todos aqueles que combatem a idéia de causa e efeito, é porque nada entendem do que é causa nem do que é efeito. Têm uma noção deformada, uma noção completamente falsa, cheia de defeitos, e conseqüentemente têm que rejeitar essa concepção.

Mas a ideia de causa não é aquilo que o Hume pensou que era, nem o Sr. Kant pensara. Causa tem que ser considerada como um princípio que infunde ser à coisa. Agora o modo de infundir o ser à coisa pode ser **permanecendo o seu ser na coisa**, como é por exemplo o caso da causa material de Aristóteles, ou pode ser uma causa que não transita pròpriamente na coisa, que não permanece na coisa, como é o exemplo da causa eficiente. Deus é considerado, por todos os criacionistas, como causa eficiente primeira de todas as coisas, que não deve ser confundida com a causa material, como querem dizer alguns nesses argumentos que nós reproduzimos, de que Deus seria imperfeito se criasse a matéria, se criasse a imperfeição, "a perfeição de Deus não permite que crie seres imperfeitos". É a primeira vez que se pode dizer que o que pode mais não pode o menos, o que pode levantar 10kg não pode levantar 2kg. É um verdadeiro absurdo que um ser que seja absolutamente perfeito só pudesse criar a si mesmo. Mas isso não é criação, isso seria já realizar a si mesmo; já está realizado, então não haveria criação. A criatura tem um nexo de dependência real ao criador, a limitação dela é dada para esse nexo de dependência real, que o ser da criatura é um ser **dado**, é um ser que lhe é oferecido, é um ser que lhe é posto, não é um ser dela. E nem a criatura é o criador, como pensa o panteísmo, procurando solucionar uma dificuldade criada pela inadvertência e pela ignorância. Êste tema também passa a ser de estudo mais aprofundado no livro sobre a criação. Do mesmo quilate é o argumento dos ateístas de que, sendo Deus um ser perfeito, não poderia ele **realizar**, **sair de si**, porque ele então perderia a qualidade da perfeição. O imperfeito não pode

[1] Quarto argumento

produzir o perfeito, dizia, mas pode o perfeito produzir o imperfeito? É lógico que o perfeito pode produzir o imperfeito, nao há nenhuma contradição formal intrinseca que a perfeiçao criasse um ser imperfeito. Mas onde é que está a imperfeição da criatura? A imperfeição da criatura está apenas na sua dependência real e na sua ausência de perfeições formais, estas ou aquelas. Em nada Deus deixa de ser pefeito, porque a imperfeição da criatura não é imperfeição de Deus, é imperfeição da criatura. Portanto atribuir a ele a imperfeição é um verdadeiro absurdo. Dizer-se que, se ele é criador, ele é imperfeito, e ele só pode ser perfeito não sendo criador, é confundir a imperfeição que pertence à criatura como se fosse imperfeição de Deus. É a mesma coisa que considerar que o movimento de uma bola seja o movimento do pé que a chutou. Não. A bola tem um movimento próprio, que é o movimento da própria bola, agora o pé foi uma causa eficiente e instrumental, que chutou a bola. Mas o movimento da bola não é o movimento do pé. O movimento do pé é o movimento do pé. A vontade que determinou o movimento do pé não é o movimento do pé, nem o movimento da bola. Portanto esse movimento pertence ao pé ou à bola, mas não à vontade.

O **sétimo argumento** é sobre os mistérios de Deus:

Dizem os ateístas que todos os crentes afirmam que os mistérios de Deus são impenetráveis, mas quando o teísta afirma que há em Deus algo impenetrável, algo que nossa inteligência não possa penetrar, não quer dizer que nós não possamos penetrar em muito sobre os atributos divinos. O que nós não podemos penetrar é na intimidade de Deus. Nós não podemos dentro das nossas limitações ter uma visão direta de Deus, que seria a visão beatífica. Nós não podemos fundirmo-nos com ele como nós somos, porque somos limitados, e a nossa inteligência, por ser discursiva e limitada, não pode alcançá-lo. Mas isso não quer dizer que tudo seja mistério em Deus. O que é mistério é aquilo que ultrapassa as nossas possibilidades e que nós podemos alcançar através do que se chama a teologia apofática, isto é, através das negações das limitações. Isto é, negando certas limitações, afirmamos então no Ser Supremo como atributos os aspectos infinitos, que lhe

são adequados e próprios. De forma que este argumento não tem a menor procedência.

O **oitavo argumento** é o de que: sendo o universo um efeito, tendo conseqüentemente uma causa, e como o efeito é ainda o prolongamento da causa, segundo a maneira de ver de alguns modernos, então o universo nada mais é como efeito do que a própria causa. Então o universo não foi criado, ele sempre existiu, e tem a razão de ser em si mesmo. Isto é uma completa confusão. Porque se se distinguir bem a causa eficiente da causa material e da causa formal e da causa final, como o fez Aristóteles, estas afirmativas não têm a menor procedência. Já êste ponto será por nós desenvolvido melhor na parte tambem sobre a criação, porque se refere pròpriamente à criação.

O **nono argumento** sobre a imperfeição de Deus, como dirigente do mundo, também não tem fundamento porque alega-se que a imperfeição pertença a Deus quando ela é propria da criatura. É um dos pontos mais importantes esses no filosofar, é de não compreender a qualidade, como os modos a quem pertence. Assim a criação não pertence pròpriamente a Deus, a criação pertence à criatura. A criatura é que constitui a criação, não Deus. A atribuição do modo é um dos pontos importantes em toda pesquisa filosófica, porque nós vamos afirmar, por exemplo, como se o movimento de uma coisa que é movida por outra, pertencente ao movente e não ao movido. O movimento é uma modal da coisa que é movida. Este ponto também é por nós examinado no livro sobre a criação.

O **décimo argumento** refere-se à pluralidade de deuses, como se vê nas diversas religiões. Mas esta questão da pluralidade dos deuses é uma idéia muito fácil de responder. Porque no fundo todas as religiões referem-se a um só Deus, como princípio e origem de todas as coisas. A aceitação de um pluralismo teísta, como algumas religiões propõem, são pròpriamente dos atributos divinos, porque é fácil de verificar, como se pode verificar na mitologia — na mitologia dos gregos, dos germanicos e etc. — que esses outros deuses são apenas os atributos que se dá ao Ser Supremo. Agora, o politeísmo é sempre uma forma imperfeita de religião, porque as ideias

politeístas estão eivadas de absurdidades, porque emprestam aos deuses inclusive defeitos, deficiências, misérias, humanas, o que revela que é um grau muito inferior de pensamento religioso. Muitos dirão "mas como, então, pode-se admitir que, estando os gregos num grau de cultura superior aos pigmeus, tenham os pigmeus um pensamento transcendental de Deus, não caindo nessas deficiências, enquanto que os gregos caíram nessas deficiências?" A explicação é simples: porque o grande problema está em não fazer confusão entre a Sabedoria, entre o entendimento, entre a razão e entre a ciência. A Sabedoria trabalha com os princípios, como nós mostramos em nossos livros de Matese. Ela tem como objecto principal os princípios, que são as leis divinas, as leis eternas, os *paradigmatas*, os *arithmoi arkhai*, e tudo quanto constitui pròpriamente os entes incomutáveis, que constituem o que na Matese nós chamamos de *contexto alpha*. Enquanto que a ciência trabalha doutro modo. Ela trabalha com os têrmos do *contexto beta*, dos sêres limitados, dos seres comutáveis, dos seres finitos, dos seres contingentes. Por outro lado, na Matese, nós podemos captar as verdades imediatamente, e chegar às evidências intrínsecas e imediatas. Na ciência, necessitamos do termo médio. Podemos chegar a algumas evidências intrínsecas **mediatas**, isto é, por meio de um têrmo médio, como se faz na Filosofia, que é uma obra do entendimento, porque a Sabedoria não é a Filosofia, a Sabedoria é o que é **buscado** pela Filosofia, é o **fim** da Filosofia, é o têrmo para onde tende o verdadeiro filosofar. E a ciência pròpriamente trabalha com as conclusões, além de trabalhar com o termo médio. Funda-se, deste modo, nas evidências extrínsecas imediatas da observação e as mediatas da experimentação. De maneira que pode um homem ter alcançado um alto grau de ciência, sem ter alcançado um alto grau de Filosofia, e muito menos de Sabedoria, de **sophia**, da parte que corresponde pròpriamente à Matese. Como o homem pode ser um filósofo de algum valor, de algum conhecimento, mas que não tenha alcançado a Sabedoria matética, de maneira que não é de admirar que um homem simples, como os são, por exemplo, os pigmeus, sem base de cultura elevada, pudessem ter chegado à transcendência de Deus, que é mais de origem matética de Sabedoria, do que os gregos, que não alcançaram (pelo menos no seu sentido geral) senão uma concepção

politeísta muito primária, muito inferior, pròpria mais de homens preocupados em buscar a divinização das coisas limitadas e contingentes e reduzindo o seu universo de pesquisa a essas coisas limitadas e contingentes. Isso nós demonstramos de maneira cabal e definitiva em nossas obras de Matese, portanto não é de admirar que assim seja. Não há muitos deuses, há apenas um só Deus; nós já mostramos, e pelas razões apresentadas por aqueles que defendem a existência de Deus, a sua unicidade, a sua absoluta unicidade.

O **décimo primeiro** argumento usado pelos ateístas refere-se à bondade de Deus. Já tivemos ocasião de expor como São Tomás explica esse tema importante e em que consiste a bondade de Deus. Mas os ateístas fundam-se no seguinte: que nós somos infelizes, sofredores, e Deus poderia ter evitado que nós assim o fôssemos. Poderia ter nos criado felizes e perfeitos e preferiu criar-nos imperfeitos e infelizes. E outro argumento é de que ele apenas nos dá a felicidade após provas muito exigentes e nos dá castigos que são desproporcionados aos nossos erros e aos nossos pecados. Como é fácil verificar-se, toda esta argumentação é de caráter puramente ético e também moral e meramente religioso, para combater a idéia de Deus. Porque essa dificuldade nada prova quanto à inexistência de Deus, prova apenas a **dificuldade**, a dificuldade em compreender-se a bondade de Deus. Ora, este é um tema que também liga-se ao problema do mal. Que é um dos grandes escólios onde naufragaram muitos crentes e também grandes dificuldades para respondê-lo. Razão pela qual esse tema merece um trabalho todo especial, como é feito dentro desta coleção, à parte, porque tem aqui uma longa controvérsia e há necessidade de exporem-se as razões pró e contra as objecções apresentadas e as suas respostas, para esclarecer matéria de tão grande importância. Não é possível que nós em poucas palavras pudéssemos dar uma solução a esse problema, dada a quantidade de interrogações que nele se dá. Mas, quando se esclarece bem o conceito de mal, e aquilo que se considera a infelicidade humana, e se estudam os verdadeiros defeitos humanos e as suas verdadeiras causas, com facilidade se verificará que Deus não é o autor **per se** do mal, mas apenas o mal decorre da accidentalidade das coisas, e não da sua própria

natureza. E o mal é evitável, frustrável, e o homem pode adquirir (e é um bem que se é dado, esse de poder adquirir), como uma simples criatura, uma felicidade que lhe é prometida, como nós teremos oportunidade de estudar na parte em que se discute a idéia da salvação nas diversas religiões. De maneira que temos que transferir êste argumento para depois. Êste argumento não é suficiente para provar a inexistência de Deus, apenas mostra uma dificuldade nossa em resolver o problema de um atributo de Deus como seja o da sua infinita bondade.

Com referência agora aos **argumentos do Barão de Holbach**, temos a dizer que não tem nenhuma procedência a sua afirmativa de que toda religião está fundada sobre o principio absurdo de que se deve crer cegamente no que não se pode entender. Porque a religião, pela obra dos seus grandes filósofos, tem mostrado que as suas crenças não são nenhuma delas absurdas, nenhuma delas inclui contradição formal intrínseca. Todas elas são possíveis, e muitas ela tem demonstrado a sua validez ontológica e matética, e a função da Filosofia é essa, provar essa validez ontológica e matética. A Filosofia serve à Teologia nesse sentido. Têm nenhuma procedência os argumentos do Barão de Holbach, que revelam simplesmente que ele não conhecia nada a respeito da matéria, apenas ele repetia esses vulgares argumentos que são apresentados por esses ateístas inconsequentes, inadvertidos, que não têm nenhum fundamento no que dizem.

Se nós não podemos ter uma visão clara da infinitude, de modo completo, não quer dizer que não tenhamos alguma visão da infinitude. Nós podemos tangenciá-la, embora não podemos ter uma visão directa. Porque não somos sêres infinitos, não temos esta capacidade, mas podemos concebê-la dentro dos nossos esquemas dando a esses esquemas o caráter de infinitude. Agora **infinito** não pode nunca ser tomado no sentido quantitativo, como é tomado em geral pelos ateístas, porque o quantitativo infinito em acto é absurdo para todos aqueles que aceitam uma concepção divina. O que se aceita como infinito quantitativo é apenas o potencial, nunca o actual. O infinito de Deus não é quantitativo, nem tampouco seria qualitativo, não seria um grau qualitativo de ser, no sentido das

qualidades como meros accidentes, mas seria em sentido atributivo, quer dizer, seriam atributos infinitos, isto é, na sua máxima e absoluta perfeição.

Assim, quando Holbach diz que esses atributos são apenas negações das qualidades que se acham num ser humano, ele não entendeu claramente o sentido desses atributos. Os argumentos que nós encontramos em Holbach nos parágrafos 4, 5, 6, 7, conforme a nossa classificação, são todos argumentos já respondidos quando nos referimos aos argumentos comuns dos ateístas.

O parágrafo 8º, no texto de Holbach, refere-se à parte do mal, que é estudado, como nós dissemos, em trabalho especial, que responde completamente a todos esses argumentos que não têm procedência.

Quanto ao parágrafo 9º, sobre a liberdade, também é um capítulo importante das obras a seguir sobre a matéria, no qual estudamos a liberdade humana, que não é, como ele quer dizer, um sistema mal-fundado. Ele nunca compreendeu devidamente o que é a liberdade.

Quanto ao parágrafo 10º, em que ele fala a respeito das inspirações divinas, de ter Deus falado aos homens: Deus fala aos homens através das Escrituras, através da Sabedoria, através das leis eternas, que nós também somo capazes de captar. Há uma revelação universal que todos nós somos capazes de captar. Quanto à revelação especial, que é a revelação das religiões, esta é discutida dentro do campo de cada religião. Agora, dentro do campo da Filosofia, nós temos que reconhecer que há uma revelação universal, da própria Sabedoria e da verdade de Deus (porque Deus é também a Sabedoria) através das Leis Eternas e dos conhecimentos matéticos que nós podemos alcançar. O que decorre desse parágrafo, correspondente à nossa responsabilidade moral, também é estudado nos livros posteriores.

Quanto aos argumentos de Holbach às provas dadas por Clarke, são os argumentos comuns que se fazem às teses dos teístas, que afirmam que Deus é precisamente um ser que

nunca teve princípio, e é o princípio, fonte e origem de todas as coisas. Que tem de ser um ser independente e imutável, que sempre existiu, que existe eternamente, e que estas concepções sobre o seu existir eternamente e o existir por si mesmo (ser um ser **a se**) não é bem compreendido pelos ateístas, que fazem uma completa confusão entre a duração eterna com a duração temporal. Para eles a duração eterna é uma especie de duração sucessiva que não tem fim no tempo, quando a eternidade está completamente fora do tempo. Sabemos que há cereta dificuldade de poder compreender a diferença entre tempo e eternidade, mas, deve-se compreender o seguinte: há tempo onde há sucessão; se, sùbitamente, não houvesse nenhuma sucessão das coisas físicas, o tempo teria parado, teria deixado de ser. O tempo só há onde há coisas físicas, que naturalmente sucedem por serem físicas. A eternidade representa a duração das coisas que não sucedem, das coisas que são eternas, que são imutáveis, como o são todos os entes componentes daquilo que nós chamamos o **contexto alpha** dentro da Matese.

Ora, o ser eterno não pode existir por outro, as razões já foram apresentadas, ele terá que existir por si mesmo. É um ser **a se**, não é um ser **ab alio**. Não é um ser que provenha de outro, não é um ser efectuado por outro. Ele tem que ser infinito e deve estar presente em todas as partes, porque a sua presença não é a presença física como um grande corpo, como o pensa Holbach. A presença do ser **a se** não é a presença quantitativa, não é a presença local, não é a presença que está aqui, ali e acolá. A presença, como já se demonstrou, e nós iremos estudá-la nos outros volumes, é uma presença que está, toda, em toda a parte e em cada uma das partes. É um ser necessàriamente único, e as razões que ele apresenta são completamente sem procedência. É um ser que existe por si mesmo e é necessariamente inteligente. Naturalmente que não nessa inteligência que nós temos, dessa inteligência discursiva, dessa inteligência que nós necessitamos passar do mais conhecido para o menos conhecido. É de uma inteligência simultânea, que é o seu próprio ser. A Sabedoria e a omnisapiência divina é o próprio Ser de Deus, porque ele é a omnisapiência, ele é a própria Sabedoria, como nós teremos oportunidade ainda de mostrar em outros trabalhos.

Que é um ser livre, naturalmente, porque ele sendo um ser **a se,** ele não pode ser um ser determinado por outro, ele não pode sofrer nenhuma determinação. Seus actos não podem ser determinados por outro. Seus actos têm que ser completamente isentos de qualquer determinação de outro, porque ele é o princípio, ele é a fonte e a origem de todas as coisas. Portanto, ele é absolutamente livre. Não da liberdade igual a do homem, que é uma liberdade que se funda numa excogitação em torno de possibilidades futuras que o homem escolhe entre elas qual poderá realizar-se, mas a liberdade de completa isenção total e absoluta de qualquer determinação, porque a liberdade humana é, de certo modo, determinada, como se verá ao estudar a liberdade, o que não se deve confundir. Quanto ao poder infinito, é natural que tenha todo o poder. Porque o poder decorre naturalmente do ser; como o ser é poder, o poder também é ser. Se o ser primeiro, fonte e origem de todos os seres, não fosse um poder infinito, não tivesse todo o poder de ser, então haveria um poder de ser que estaria no nada, o que é verdadeiramente absurdo.

Quanto ao **décimo primeiro**, do tema sobre a Sabedoria de Deus, é natural, porque a Sabedoria de Deus é o pleno saber, é o pleno conhecer. É a plenitude de todas as Leis, é a presença de todos os princípios, de todos os *arithmos*, todos os *paradigmatas* estão em Deus, porque não é possível que estivessem fora dele. Então cairíamos no dualismo, cairíamos no pluralismo, etc.

Quanto à **décima segunda**, em que ele estuda que a causa suprema deve necessariamente ser possuída de uma bondade, uma justiça e uma veracidade infinitas, como também de todas as outras perfeições morais que podem porvir ao governador soberano e juíz do mundo; todas as razões que Holbach apresenta para combater esse argumento sofrem, padecem dos mesmos defeitos que nós já apontamos.

Ao examinar os argumentos de Descartes, Malebranche e Newton, como nós podemos facilmente ver, se o leitor quiser reler as passagens de Holbach, vemos que todos os seus argumentos são fracos, e todos fundados na má compreensão do que realmente constitui os fundamentos da Teologia. O que

iremos estudar mais adiante, ainda em outros volumes, de uma maneira mais completa.

Em suma, para terminar esta parte, deste volume, onde examinamos em suas linhas gerais a idéia de Deus, temos a dizer que todas as argumentaçoes de caráter ateísta são mal fundadas. Nenhuma delas se funda, se baseia em solidez suficiente para merecer o respeito daqueles que estudem a Filosofia em maior profundidade. Todos esses argumentos são fracos, improcedentes, inadmissíveis, ou pecam por falta de paridade, ou pecam por falta de sentido e revelam, todos eles, apenas que há uma completa incompreensão do verdadeiro significado, do sentido e dos atributos de Deus por parte dos ateístas.

Em suma, para terminar, a nossa conclusão é a seguinte: o ateísmo é mais produto da ignorância do que do saber. Todo ateísmo revela uma maneira completamente falsa de conceber a Deus. Não há nenhum ateísta que tenha uma concepção teológica verdadeiramente bem clara e definida. Todos os ateístas através dos tempos foram homens de pouco valor filosófico e que revelaram um desconhecimento quase total do que constitui matéria teológica. Não estamos, com isto, forçando os nossos raciocínios. É a verdade. Não se alinham, entre os grandes gênios criadores da humanidade, os ateus. Os ateus podem ter sido homens de grande notoriedade, podem até serem bafejados pela propaganda de grupos interessados em homenageá-los e dar-lhes um valor superior, mas na realidade a sua obra foi medíocre através de todos os tempos. Não há nenhum ateu que tenha colocado o ateísmo numa posição digna de merecer o respeito daqueles que estudam mais profundamente a Filosofia.

Contudo, temos de reconhecer que o ateísmo tem provocado profundos estragos, mais sobretudo entre os intelectuais médios, de mediana cultura. Não conhecemos ninguém de grande saber e de grande cultura (não queremos nos referir a especialistas, mas de grande saber universalista) que seja ateu. A história não o registra.